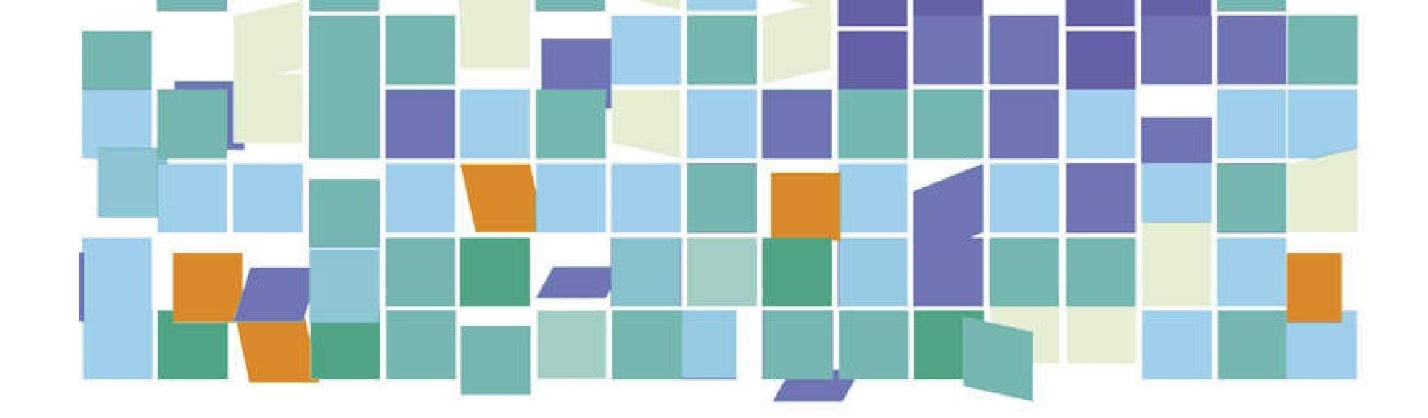


Creo en la vida eterna

Walter Kasper
George Augustin



Walter Kasper
George Augustin

Creo en la vida eterna

2
Sal Terrae

El presente volumen se publica con la colaboración
del Instituto de Teología, Ecumenismo y Espiritualidad
«Cardenal Walter Kasper»,
vinculado a la Escuela Superior de Filosofía y Teología
de Vallendar (Alemania)

Director: Prof. Dr. George Augustin

Traducción:
Álvaro Alemany Briz
Melecio Agúndez Agúndez

Grupo de Comunicación Loyola
Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria) – España
Tfno.: +34 94 236 9198 / Fax: +34 94 236 9201
info@gcloyola.com / www.gcloyola.com

Imprimatur:
† Manuel Sánchez Monge
Obispo de Santander
13-02-2017

Diseño de cubierta:
María José Casanova

Edición Digital
ISBN: 978-84-293-2657-4

Cómo hablar de la vida eterna de modo más meditativo y existencial. ¿Esperanza en la resurrección o doctrina de la reencarnación? Relación entre escatología y eucaristía.

Actualidad de la escatología cristiana que muestra cómo las realidades últimas arrojan luz sobre las realidades penúltimas de la vida y nos brindan orientación y estímulos para configurar con acierto nuestra existencia. .

WALTER KASPER, nacido en 1933, doctor en Teología y cardenal, es uno de los principales teólogos actuales y con sus numerosos escritos, charlas y conferencias se ha hecho merecedor de un respeto generalizado en el mundo ecuménico. La Editorial Sal Terrae está publicando su Obra Completa.

GEORGE AUGUSTIN, catedrático de Teología Fundamental y Dogmática en la Escuela Superior de Filosofía y Teología de Vallendar (Alemania), es autor de una docena de obras publicadas en Sal Terrae; entre ellas: «El problema de Dios, hoy»; «Por una Iglesia en salida con el papa Francisco»; «La fuerza de la misericordia».

Índice

Prólogo

La escatología –la doctrina de las realidades últimas: muerte y vida eterna, cielo, infierno, purgatorio, resurrección de los muertos– les parece actualmente a muchas personas algo que está muy lejos de sus vidas. Lo que moviliza hoy a mucha gente y motiva muchos debates públicos no es la muerte y lo que la sigue, sino el morir y aquello que lo precede: el envejecimiento, el morir y el acompañamiento de ese morir.

Estos debates de tanta relevancia existencial y social nos confrontan de un modo nuevo con la cuestión del morir y de la muerte. Cuestión que nos concierne a todos y que cada cual ha de plantearse en algún momento. Es esta una problemática, sin embargo, que no hace referencia tan solo a la última fase de la existencia humana, sino que suscita la pregunta por la vida y el sentido de la vida antes de la muerte. Las realidades últimas proyectan luces o sombras sobre las realidades penúltimas de la vida.

Con este punto de partida, los tres capítulos de este libro presentan desde diversas perspectivas la actualidad de la escatología cristiana, que lamentablemente está hoy un tanto postergada en la predicación.

Se pretende primero hacer patente, de un modo más meditativo y existencial, la primigenia pregunta por la muerte, a la que nadie escapa y que afecta a cada ser humano y a la humanidad como tal, abriendo así una perspectiva de conjunto. Se aborda la cuestión de cómo podemos hablar de la vida eterna en cuanto seres humanos, sin hacer el intento, condenado al fracaso, de confeccionar un reportaje anticipatorio de algo que en este mundo ningún ojo humano ha visto ni ningún oído humano ha escuchado.

La perspectiva bíblica pone de manifiesto que el mensaje de Jesús sobre el reinado de Dios, redescubierto de nuevo a comienzos del siglo pasado, no excluye, sino que incluye la pregunta por la muerte individual y el acceso individual al reino de Dios. Ese mensaje nos proporciona –ya en esta vida– esperanza, fuerza, ánimo, alegría,

consuelo, y de este modo motiva nuestra actuación hoy. Según la convicción cristiana, la vida eterna, en la que esperamos ingresar definitivamente a la hora de la muerte, comienza y se decide ya en esta existencia terrena. La muerte es así señal de la vida anterior y posterior a ella.

El mensaje cristiano sobre la vida eterna que irrumpe en la muerte ha de ser confrontado con la doctrina del renacimiento a una nueva vida terrena. Por esta razón, en el segundo capítulo se profundiza en el tema «¿esperanza en la resurrección o doctrina de la reencarnación?».

Y, por último, en el tercer capítulo se aborda la temática de la relación entre escatología y eucaristía y, con ello, la dimensión escatológica de la Iglesia y también del mundo.

† Cardenal Walter Kasper
Prof. Dr. George Augustin

1.
«¿Cuándo entraré a ver el rostro de Dios?» (Sal 42,3).

La escatología como encuentro definitivo con Dios [*] .

Walter Kasper

La invitación a escribir sobre las realidades últimas (muerte, resurrección y vida eterna) me ha puesto en apuros. Yo no soy especialista en estas cuestiones. Naturalmente, tales preguntas han estado siempre presentes de modo indirecto en mi teología. Ahora bien, cuando uno se vuelve mayor, a más tardar al cumplir 80 años, ha de plantearse explícita y personalmente la cuestión de la muerte y de la vida después de ella. En ese sentido no voy a escribir un texto estrictamente científico, sino que pretendo presentar algunas reflexiones más bien existenciales que nos inviten a pensar juntos.

Publicaciones especializadas no faltan, desde luego [1] . Al contrario, Hans Urs von Balthasar dijo una vez que la escatología era el «rincón del tiempo» de la teología actual. Por ello, tanto más extraño resulta el hecho de que en la predicación predomina un silencio incómodo y perplejo. Se habla mucho de la construcción y mejoramiento de este mundo, y realmente el mundo lo requiere; pero del mundo nuevo venidero, de la muerte y la vida eterna, hay sorprendentemente poco que escuchar. Si se eluden así preguntas humanas fundamentales, no hay que admirarse de que se suscite cada vez menos interés por ellas.

Este enmudecimiento se ajusta a una actitud muy difundida hoy. Tratamos de declarar tabú la muerte, de acallarla y ocultarla. La hacemos invisible y la relegamos a hospitales, residencias de mayores y clínicas para enfermos terminales. El progreso médico e higiénico nos da la posibilidad de postergar cada vez más la muerte. La mayoría de las personas desean entonces una muerte lo más tranquila y dulce posible. Querrían adormecerse sin más para no volver a despertarse o bien esperan una muerte

instantánea, simplemente dejar de estar vivas. Para nuestros antepasados justo eso era una idea terrible y horrorosa. Pedían a Dios que se dignara preservarnos de una muerte «imprevista», es decir, sin preparación y sin el respaldo de los sacramentos de la Iglesia. Querían despedirse bien preparados de la vida y de sus seres queridos en el ámbito de la familia.

1. La muerte como misterio de la vida

La primera pregunta que nos hemos de plantear dice así: ¿Cómo podemos siquiera hablar de la muerte, de la vida tras la muerte y de la vida eterna? Todos sabemos desde luego que en nuestra vida hay una hora última. La vida aquí en la tierra llega a su fin en algún momento. Nadie sabe cómo y cuándo, pues la muerte tiene mil rostros, pero cada cual sabe que en algún momento habrá de morir. La certeza de la muerte es lo más seguro que conocemos sobre nuestro futuro. Nuestra vida humana está abocada a la muerte desde el primer instante de su existencia. El hombre es un ser para la muerte (Heidegger). Es, por tanto, deshonesto sustraerse al pensamiento de la muerte. *Memento mori!* ¡Piensa que eres una persona mortal! Es la advertencia que recibían ya los generales romanos triunfantes y la que corresponde a la antigua espiritualidad cristiana.

Pero ¿qué es la muerte? La respuesta más corriente dice que es la separación de alma y cuerpo. Esto parece inequívoco, pero no lo es. Somos capaces de decir de algún modo qué es un cuerpo sin alma, un cadáver, por ejemplo, que se corrompe y desintegra. Pero ¿qué es un alma sin cuerpo? Puede uno darle las vueltas que quiera: no es una persona humana, pues al ser humano le es esencial existir en cuerpo y alma (*S.Th*. I q.29 a.1 ad 5; q.75 a.4 ad 2). El enunciado de la separación de cuerpo y alma no se puede entender, pues, de modo que solo muera el cuerpo y el alma se despoje del cuerpo y se libere como de una cárcel. No es que muera algo del ser humano: muere el hombre, todo el hombre.

Solo si se toma en serio que en la muerte muere el ser humano entero, puede captarse la muerte en todo su dramatismo y su seriedad existencial. Por ello la muerte comporta siempre algo penoso y amargo, aun cuando sea percibida como liberación tras una larga enfermedad grave. Llega a su fin «algo» que propiamente estaba dispuesto para vivir. Una relación queda rota; no solo la de cuerpo y alma, sino la relación con el entorno, con los parientes, con los amigos y conocidos. No es solo el muerto quien enmudece para siempre; también nosotros, los vivos en torno a él, quedamos mudos ante la muerte. La muerte en cuanto separación significa carencia de relaciones.

Esa carencia de relaciones hace difícil decir qué es la muerte. Únicamente tenemos experiencia del morir y normalmente lo experimentamos solo en otros. Ciertamente están las llamadas experiencias cercanas a la muerte (ECM) por parte de personas que se han despertado de un coma, o también de una muerte clínica, y cuentan lo que han experimentado. La psiquiatra suiza Elisabeth Kübler-Ross ha recogido tales relatos. Corresponden a experiencias antiquísimas, como las que se encuentran por ejemplo en el *Libro de los muertos* tibetano. Se refieren a sensaciones de luz, paz, felicidad, a abandonar el propio cuerpo y distanciarse de él, a revisar la propia vida como en una película retrospectiva. La experiencia de morir, por tanto, es distinta de lo que desde fuera pueda parecer ante lo que se llama la agonía: es apacible, luminosa. Pero se trata solo de experiencias cercanas a la muerte, no de la muerte misma. Quienes las han experimentado han estado próximos a la muerte, pero no han traspasado el umbral de la propia muerte. Han regresado a la vida. Ningún viviente ha experimentado nunca la muerte misma.

El filósofo griego Epicuro sacó de ahí una conclusión: puesto que nadie ha experimentado ni experimenta la muerte, y la muerte solo es cuando nosotros ya no somos, carece de sentido que tengamos miedo a la muerte. Pero esa conclusión es un sofisma. La muerte, como experiencia límite de nuestra vida, cubre con su sombra la vida. Tal límite absoluto es algo inconcebible. Pues concebir algo significa abarcarlo, poder contemplarlo desde todas las partes, tener una perspectiva de ello y clasificarlo. De la muerte no podemos tener perspectiva, no sabemos lo que viene después. Toda nuestra imaginación, nuestro pensamiento y nuestro lenguaje están ligados a las categorías de espacio y tiempo, que llegan a su fin con la muerte. En la muerte se abre una dimensión que es inconcebible e inexpresable. Esta es la razón por la que la muerte de otra persona nos perturba. En la muerte ajena experimentamos algo de nuestro propio destino. Toda muerte ajena se refiere también a nosotros mismos. En el misterio de la muerte experimentamos que nuestra vida es un misterio. La muerte es la irrupción, quizá se podría decir el relampagueo de lo metafísico en la vida humana.

De lo dicho se desprende ya una primera afirmación, fundamental para todo lo que sigue. Hablar de las «cosas últimas» [*letzten Dingen*] es engañoso. La muerte no es ninguna cosa, y lo que hay después no puede objetivarse ni entenderse objetivamente. Las cosas últimas no son «cosas». No existe una física de las cosas últimas. Los

enunciados escatológicos de la Biblia no son tampoco informaciones sobre el más allá, ni un reportaje o un avance del futuro escatológico. Son imágenes y comparaciones. Y esto vale asimismo para las representaciones artísticas del cielo –aun cuando sean de belleza deslumbrante (y a veces también bastante cursis)– y para las espantosas y temibles imágenes del infierno. Son meras imágenes, la realidad misma no la ha visto nadie aún.

El misterio que constituye la muerte, y que se abre en la muerte, se extiende por encima de la vida entera y la cubre con su sombra. La muerte no es simplemente el punto último, al que aboca y en el que llega a su fin todo lo demás. No es un simple apéndice de la vida. El último momento plantea también cuestiones últimas. En vista de la muerte se cuestiona el sentido y el sinsentido de la existencia. La muerte nos interroga: ¿Qué es el ser humano? ¿Qué y quién soy yo? ¿Un capricho del destino, un acierto casual de la evolución, como una flor que se abre para luego marchitarse y volver al ciclo de la naturaleza, como una vela que luce brillante, para luego consumirse y finalmente apagarse? ¿De qué va la vida? ¿Qué fue? ¿Qué permanece?

2. Respuestas en la historia de la religión y de la filosofía

Las respuestas son múltiples. La más superficial dice: «Comamos y bebamos, que mañana moriremos» (1 Cor 15,32). Por tanto, exprimamos y disfrutemos la vida, sin desperdiciar nada, sacándole a la vida cuanto sea posible. Según Pablo, eso es lo que dicen quienes no tienen esperanza. Su vida carece de consuelo y de esperanza. Pero ¿se puede vivir sin esperanza? Se suele decir: «La esperanza es lo último que se pierde». ¿Qué queda entonces?

Una antigua respuesta dice: seguimos viviendo en nuestros descendientes, en nuestros hijos y en los hijos de nuestros hijos. No solo les dejamos una herencia material, sino también una herencia cultural, para que la lleven adelante. O también: seguimos viviendo en lo que hemos creado, sean bienes materiales o creaciones literarias o artísticas. Nuestra vida continúa en la evocación y la fama póstuma, continúa porque nos hemos hecho un nombre que entra en los anales de la historia. Pero esto vale solo para una ínfima minoría. ¿Qué pasa con todos los que carecen de nombre, los seres anónimos que perecen y son sepultados en cualquier lugar, aquellos cuyas cenizas fueron intencionadamente dispersadas a los cuatro vientos, porque se quería borrar y erradicar su memoria? ¿Qué pasa con aquellos cuyo recuerdo nadie honra, que han quedado olvidados sin más?

Con razón se habla a menudo de una solidaridad anamnética, que hace memoria solidaria de las víctimas de la historia, los humillados, los explotados, los perdedores. Esa cultura que guarda memoria es un acto de justicia, pero ¿puede restablecer la justicia? También puede dar pie al pensamiento resignado de que siempre fue así y así seguirá siendo, de que en este mundo no hay una justicia última. Pero ¿podemos conformarnos con que al final el asesino triunfe sobre su víctima inocente?

Las religiones de la humanidad han elaborado desde sus orígenes ideas o imágenes de lo que hay después de la muerte. La historia de la religión conoce múltiples representaciones de un reino de los muertos. Quien ha podido visitar en Egipto el Valle de los Reyes y el Valle de las Reinas se da cuenta de la intensidad con que otras épocas anteriores se han ocupado de esa cuestión y de la importancia que le daban.

Representaciones similares pueden hallarse en el Antiguo Testamento cuando habla del *še'ol*, un ámbito tenebroso alejado de Dios al borde de la nada. Asimismo, la historia de las religiones conoce la idea de un renacimiento, a lo que muchos se aferran, también entre nosotros en Occidente. Pero ¿sería realmente yo el que perviviría en otro cuerpo y en otra vida, sin memoria de la vida precedente? ¿No quedaría entonces en tela de juicio la identidad de la persona humana y del carácter único de su existencia?

También la filosofía ha reflexionado sobre la cuestión del ser tras la muerte. En nuestro ámbito cultural ha sido sobre todo Platón quien ha ejercido influencia histórica. En la visión de Platón, el hombre no es solo lo que él puede ver, oír y captar. El hombre tiene ideas de lo bueno, lo verdadero y lo bello; ideas cuya sombra se proyecta en las realidades de este mundo, pero sin ser nunca plenamente reales; ideas donde se expresan a la vez ideales y anhelos que en esta vida solo se cumplen en parte o quedan enteramente sin cumplirse. El hombre, pues, no se disuelve en lo constatable sensiblemente. Y esto alimentó la convicción de que el alma humana, por el hecho de que tiene parte en el mundo de las ideas inmortales e imperecederas, a la hora de la muerte penetra en ese mundo tan distinto de las ideas. Puesto que el ser humano es capaz de la verdad, participa de la verdad eterna y forma parte de una realidad imperecedera mayor y más extensa [2] .

En la Edad Moderna quedó rota la inserción del ser humano en una totalidad mayor. Como sujeto apoyado en sí mismo, el hombre quedó contrapuesto al mundo objetivo y a su constitución corpórea. Solo entonces se llegó en Descartes al tan comentado dualismo cuerpo-alma. La doctrina de la inmortalidad del alma en virtud de su esencial carácter indestructible llegó a ser así el dogma fundamental de la Ilustración. Para el filósofo ilustrado Immanuel Kant se convirtió en un postulado necesario de la razón práctica. Su pregunta, en síntesis, decía: ¿Qué es el hombre? ¿Cómo puede nuestra condición humana alcanzar la plenitud? En el marco de los límites de la naturaleza material y sensible nunca es posible por completo. Si a pesar de ello queremos mantener la dignidad humana y el sentido de nuestra existencia, solo es posible con ayuda del postulado de Dios y de la inmortalidad del alma. Estos dos dogmas fundamentales de la Ilustración, la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, fueron así el único resto que quedó para la teología liberal de Adolf von Harnack, en su escrito *La esencia del cristianismo*, publicado justo en 1900.

Hoy se expresa de modo un poco distinto. Podemos afirmar con Max Horkheimer que la justicia nunca amanece en este mundo. Pero ¿puede ser que al final el asesino triunfe sobre su víctima inocente? ¿Puede ser que tanta injusticia quede sin expiar, que tantas esperanzas se malogren y queden amargamente frustradas? ¿Podemos vivir con ese pensamiento? ¿Podemos, queremos vivir así? ¿No es entonces la única justificación de Dios el hecho de que no exista? ¿No es entonces el suicidio, como lo formuló Albert Camus, la única cuestión seria?

La pregunta por la muerte y la inmortalidad es una pregunta primordial del hombre. No me concierne solo a mí, nos concierne a todos. No podemos hacer dejación de ella y descartarla como irrelevante. Quien renuncia a ella, renuncia al ser humano, renuncia a sí mismo.

3. El mensaje bíblico

La Biblia asume la pregunta de la humanidad, tanto la oscura experiencia del morir y la muerte como la esperanza más allá de la muerte. El motivo de la oscuridad de la muerte lo indica la Biblia ya en los relatos de los orígenes. Tras el pecado, los seres humanos se esconden de Dios. Tienen miedo de él (cf. Gn 3,8s), no soportan la mirada divina. Sus ojos están velados y trastocados, con demasiada frecuencia obcecados, y su corazón está empedernido. Se han alienado de la fuente primordial de sus vidas y, por consiguiente, de sí mismos. No pueden entenderse ya a sí mismos ni su propio destino. Están afectados por una melancolía y una pesantez que tira de ellos hacia abajo, en lugar de hacia arriba. Sacados del polvo, han de volver al polvo (cf. Gn 3,19). La muerte se delinea reiteradamente ya en muchos fenómenos de esta vida, en especial en la enfermedad. El Nuevo Testamento lo dice sin rodeos: la muerte es salario del pecado (cf. Rom 5,12; 6,23). Es expresión de una alienación interna de Dios, que es la vida y quiere la vida.

Esto no significa que haya que admitir que los seres humanos en el estado paradisíaco hubieran pervivido para siempre en esta tierra. Pero, puesto que estaban en comunión con Dios, el morir no habría sido un paso hacia la oscuridad, sino un tránsito luminoso hacia la comunión eterna con Dios. Solo la pérdida de la comunión con Dios convierte a la muerte en un poder extraño y tenebroso, en un destino ineludible –contra el que se puede luchar, pero del que no se puede escapar–, en la figura de la guadaña, como viene representada en las antiguas imágenes de la danza de la muerte, que más pronto o más tarde corta el hilo vital de cada uno de nosotros.

Sin embargo, la esperanza más allá de la muerte se ha mantenido, también en la Biblia. En sus orígenes estaba referida colectivamente al pueblo en su conjunto. Solo cuando en tiempos del exilio esta esperanza colectiva fue puesta en cuestión, se suscitó la pregunta por la vida individual tras la muerte y, finalmente, en el último de los profetas, en el libro de Daniel, la pregunta por la resurrección de los muertos al final de los tiempos (cf. Dn 12,2s). Una pregunta que siguió siendo objeto de debate y se encuentra aún en el Nuevo Testamento, en la discusión de Jesús con fariseos y saduceos (cf. Mc 12,18-27; y también Mt 22,22-33; Lc 20,27-38).

Los saduceos quisieron en esa discusión llevar la resurrección de los muertos *ad absurdum*, incluso ridiculizándola. La respuesta de Jesús es clara: «Andáis muy descaminados». ¿No habéis leído que Dios se ha revelado como Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob? (cf. Ex 3,6). Es decir: «No es un Dios de muertos, sino de vivos». Jesús está remitiendo a la revelación primordial en la zarza ardiente. Dios es un Dios vivo; él da la vida, quiere la vida y se revela como el que abarca vida y muerte. La resurrección de los muertos no es una quimera, ni una proyección de nuestro propio anhelo de vivir y de sobrevivir, ni una especulación, ni un postulado. Es expresión de la fe en Dios y de la fe en que es un Dios de vida. No es un añadido a la fe en Dios. Es el criterio decisivo de la fe en el Dios vivo. Quien cree en Dios, cree en la vida.

Jesús asume, pues, el mensaje fundamental que se halla en el Antiguo Testamento, en especial en los Salmos. Dios nos ha creado a su imagen (cf. Gn 1,27), nos ha coronado de gloria y honor (cf. Sal 8,6). Nos conoce desde el seno materno, nos ha modelado ya en el vientre de nuestra madre (cf. Sal 139,13; Job 10,8-12), ha pensado en nosotros ya desde las entrañas maternas (cf. Is 49,1). Por eso el ser humano no puede deshacerse de Dios; tiene grabada a fuego, por decirlo así, su imagen en el alma. Busca el rostro de Dios (cf. Sal 27,8), le pide que haga brillar su semblante sobre nosotros (cf. Sal 4,7; 31,17). «Como ansía la cierva corrientes de agua, así mi alma te ansía, oh Dios. Mi alma está sedienta de Dios, del Dios vivo; ¿cuándo entraré a ver el rostro de Dios?» (Sal 42,2s; cf. Sal 63,1). La pregunta es tanto más acuciante cuanto que ya el creyente veterotestamentario se ve expuesto al sarcasmo de quienes le preguntan: «¿Dónde está tu Dios?» (Sal 42,4.11).

En este sentido el Salmo 22 es particularmente impactante. Se trata del salmo que Jesús oró moribundo en la cruz. Comienza con el grito: «¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?». Recuerda a Dios que le extrajo del vientre de su madre. «No te quedes lejos». «Sálvame de las fauces del león, de los cuernos de búfalos». Luego viene la certeza: «Contaré tu fama a mis hermanos, en plena asamblea te alabaré». «Porque no ha despreciado ni le ha repugnado la desgracia de un desgraciado, no le ha escondido el rostro; cuando pidió auxilio, le escuchó. Tú inspiras mi alabanza en la gran asamblea, cumpliré mis votos delante de tus fieles». «Porque el Señor es Rey, él gobierna a los pueblos» (Sal 22,1.10.20.22s.25ss.29).

En virtud de la fe en el Dios vivo, que no nos abandona ni en la muerte y no nos deja caer, pudo el salmista superar la representación terrible de la lejanía de Dios en el tenebroso reino de los muertos y de las sombras del *še'ol*. Pide a Dios que no nos entregue al Abismo, que no deje a sus fieles ver la muerte ni la fosa (cf. Sal 16,10). El fiel no temerá las redes de muerte, aunque lo envuelvan los lazos del Abismo (cf. Sal 18,5): el Señor alarga la mano desde arriba y lo agarra (cf. v. 17), lo saca a un lugar espacioso (cf. v. 20). Él rescata mi vida, me arranca de la mano del Abismo (cf. Sal 49,16). «¿Adónde me alejaré de tu aliento? ¿Adónde huiré de tu presencia? Si escalo el cielo, allí estás tú; si me acuesto en el abismo, ahí estás… Si digo: "Que me sorba la tiniebla, que la luz se haga noche en torno a mí", tampoco la oscuridad es oscura para ti, la noche es clara como el día: da lo mismo tiniebla o luz» (Sal 139,7.11).

Jesús confirmó, no solo con palabras, este mensaje de la opción de Dios por la vida. Dios mismo la ha hecho realidad definitiva con la resurrección de Jesucristo. Con su muerte, Jesucristo franqueó las puertas de la muerte. Muriendo destruyó nuestra muerte. En el primer Pentecostés, Pedro cita en su predicación el Salmo 16 y lo aplica a la resurrección de Jesús: «Tengo siempre delante al Señor, con él a mi derecha no vacilaré. Por eso se me alegra el corazón y goza mi lengua y mi carne descansa esperanzada; porque no me entregarás a la muerte ni dejarás a tu fiel conocer la corrupción. Me enseñarás el camino de la vida, me llenarás de gozo en tu presencia» (Hch 2,25-28.31; cf. 13,35).

La muerte de Jesús se convirtió con su resurrección en la nueva Pascua, el paso a la vida. En esta Pascua somos introducidos por el bautismo, celebrado como inmersión bajo el agua para emerger de nuevo; el bautismo en la muerte de Jesús se vuelve esperanza de que vivamos con él como criaturas nuevas, pues si estamos unidos a su muerte, también estaremos unidos a su resurrección (cf. Rom 6,3-5). Para Pablo, «la vida es Cristo y el morir, ganancia». Morir significa «estar con Cristo» (Flp 1,21.23). Por eso puede escribir a los filipenses: «Conocerle a él y el poder de su resurrección y la participación en sus sufrimientos; configurarme con su muerte, para ver si alcanzo la resurrección de la muerte» (Flp 3,10s).

El cuarto evangelio lo centra muy bien: «Nadie ha visto jamás a Dios; el Hijo único, Dios, que estaba al lado del Padre, lo ha explicado» (Jn 1,18). Jesucristo es «el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6); «quien le ve a él ve al Padre» (Jn 14,9; cf. Mt 11,27). «En

esto consiste la vida eterna: en conocerte a ti, el único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesús, el Mesías» (Jn 17,3; cf. 1 Jn 5,20). Le veremos tal como él es (cf. 1 Jn 3,2). Lo mismo afirma Pablo: «Ahora vemos como enigmas en un espejo, entonces veremos cara a cara» (1 Cor 13,12).

En resumen: la escatología, el mensaje sobre la muerte, la resurrección y la vida eterna, recoge una esperanza primordial de la humanidad. No es una adición a la fe en Dios, sino su despliegue consecuente. Toma en serio al Dios de Jesucristo, que ha hecho saltar en Jesús el Cristo las cadenas de la muerte. La escatología no está añadida a la antropología, sino que es el mensaje de la plenitud última a la que está destinado el hombre con todo su ser. Es la fe en Dios y en Cristo, asumida consecuentemente en la última hora de la existencia humana, decisiva para la vida entera. Es el caso acuciante para la teología. Nos dice que el camino hasta la muerte no conduce al vacío, a la nada. Quien cree en Jesucristo puede tener el convencimiento de que somos esperados al otro lado de la muerte, esperados por el que nos ha creado y nos ha salvado de la muerte por la muerte de su propio Hijo.

4. Concentración escatológica

A partir de las afirmaciones bíblicas, Hans Urs von Balthasar habló de una «reducción escatológica»; sería mejor hablar de una «concentración». Él hacía referencia al Salmo 73: «Pero yo siempre estaré contigo: agarras mi mano diestra… ¿A quién tengo yo en el cielo? Contigo ¿qué me importa la tierra?» (Sal 73,23.25). No hay descripción alguna del infierno ni del paraíso: solo queda Dios para la mirada del salmista, solo a Dios quiere él. Estar con Dios; en el cielo o en la tierra, solo eso basta: ninguna referencia cosmológica. Nos hallamos en el núcleo de la fe de Israel. Balthasar añade que tanto en los grandes teólogos como en la propia Escritura todo lo cosmológico fue desde siempre como un acompañamiento musical del tema principal: *Ipse Deus post hanc vitam sit locus noster* (Agustín). Dios es la realidad última de la criatura.

Puesto que Dios es para nosotros un misterio insondable, también lo son las realidades últimas. Pero al creyente le basta con saber: Dios es quien me espera a la hora de la muerte. No caigo en la nada. Soy esperado. Él es el/lo último. Él no es el/lo último; él es todo, la totalidad, él es uno y todo. A partir de esta visión, Balthasar llega a una reducción o concentración escatológica: «Él como alcanzado es cielo; como perdido, infierno; como examinante, juicio; como purificante, purgatorio. Él es aquel donde lo finito muere y a través del cual resucita para él, en él. Pero él lo es tal como se ha vuelto hacia el mundo: en su Hijo Jesucristo, que es la manifestación de Dios y, por tanto, la sustancia de las "realidades últimas"».

Yo quisiera glosarlo aún un poco. «El cielo es Dios como alcanzado» significa: el cielo es haber llegado para siempre donde Dios y estar por entero con él. Agustín lo describió así en el capítulo final de su obra sobre la ciudad de Dios: «Allí descansaremos y contemplaremos, contemplaremos y amaremos, amaremos y alabaremos. He aquí lo que habrá al fin, mas sin fin. Pues ¿qué otro puede ser nuestro fin, sino llegar al reino que no tiene fin?» (*De civitate Dei* XXII, 30).

El infierno es Dios como perdido, esto es, la experiencia definitiva de haber vivido de espaldas al sentido de la propia existencia, de haber errado el sentido de la vida y estar perdido. El perdido también alaba a Dios; le alaba y le reconoce como sentido de la

existencia, que él mismo ha errado. Los condenados dan así a regañadientes testimonio de que Dios es todo en todo. Otra cuestión es si algún ser humano ha llegado alguna vez a tal extravío. Nosotros no lo sabemos. La Iglesia ha canonizado personas, pero nunca ha declarado a nadie como condenado eternamente. Esto no significa que haya (quizá) infierno y esté vacío. El infierno es una posibilidad real; y nos está diciendo: tú puedes extraviar totalmente el sentido de la vida y errar para siempre. Nos coloca ante la gravedad total, la seriedad mortal de nuestra decisión.

El purgatorio es lo más debatido ecuménicamente. No hay ninguna prueba directa sobre él en la Sagrada Escritura. Indirectamente aquello a lo que se refiere está atestiguado en la exhortación ya veterotestamentaria a orar por los difuntos (cf. 2 Mac 12,38-45). Esa oración por los difuntos es firme parte integrante de la liturgia y, por tanto, testimonio muy antiguo de la fe eclesial, a partir de la cual se ha ido desarrollando en una larga historia la doctrina sobre el purgatorio. El purgatorio no es un lugar de purificación, ni un campo de concentración o de castigo, en que uno es atormentado por un tiempo hasta que está reeducado y es despedido de nuevo. Es el encuentro definitivo del ser humano con Dios, en el que, ante el amor infinito de Dios, cae en la cuenta dolorosamente de que él solo ha amado a Dios a medias y por ello no está aún capacitado para acoger en sí el amor de Dios. No es un fuego físico, sino el amor inflamado de Dios que nos depura y nos libera con su ardor. Es expresión extrema de la inagotable misericordia de Dios, que hace todo lo posible por dar a cada uno una última oportunidad y atraernos a todos hacia sí.

5. Despliegue escatológico

Todos los enunciados sobre las realidades últimas se refieren a una sola cosa: que llegamos definitivamente a Dios y que Dios llega a nosotros. Sin embargo, entenderíamos mal esta concentración si solo la referimos a cada persona individual y, por tanto, a nuestra salvación personal. No se da el yo sin el tú, y tampoco sin el nosotros. Ni en esta vida ni en la nueva estamos ante Dios aisladamente, sino siempre como miembros del único pueblo de Dios y de la comunidad de los santos, es decir, de los santificados por el bautismo. Podemos dar un paso más. En cuanto humanos tenemos una constitución corporal y estamos insertos por nuestro cuerpo en la totalidad de la naturaleza y del cosmos. No es, por tanto, que el cuerpo muera aparte del alma y se quede atrás, mientras el alma liberada del cuerpo, por decirlo así, escapa a la región celestial. El cuerpo es una porción de nosotros mismos. Es el modo concreto de existencia del alma. Cuando en la muerte el alma llega a Dios, entra a su presencia con toda su historia corporal entera. En cuanto seres humanos, permanecemos referidos al mundo y a la historia. Seguimos insertos permanentemente en la totalidad de la realidad, en la totalidad de la humanidad y de la naturaleza. Por tanto, nuestra esperanza nunca concierne solamente a la salvación personal del alma; es esperanza para los otros, esperanza para todos, esperanza para el mundo.

Esta esperanza solidaria y universal la recoge Jesús en su mensaje sobre el reino de Dios que viene (cf. Mc 1,14 par). Es ciertamente una llamada a cada uno para que se convierta y crea. Pero su mensaje está dirigido al pueblo de Israel entero y, en definitiva, a la humanidad. Todo el mundo debe conocer la gloria de Dios. Por ello la escatología no puede ser nunca solamente individual; ha de ser a la vez escatología universal. Esta esperanza universal afirma que Dios será al final «todo en todos» (1 Cor 15,28) y que en Jesucristo todo alcanzará su unidad (cf. Ef 1,10.23; Col 1,20).

En este lugar se incrustan las cuestiones debatidas acaloradamente de la escatología. ¿Cómo debemos y podemos entender esas afirmaciones? Sobre todo, ¿cómo podemos entender hoy la resurrección del cuerpo, el cielo nuevo y la tierra nueva? No podemos entrar con detalle en estas cuestiones. Solamente podemos decir como base: solo es

posible una respuesta si partimos de la concentración escatológica en Dios como «la realidad última» y realizamos desde ahí un despliegue o, como dice Von Balthasar, una expansión en que tratamos de entender como imágenes desde su núcleo escatológico las distintas afirmaciones bíblicas sobre la resurrección de los muertos, el juicio final y la consumación universal en un cielo nuevo y una tierra nueva.

La Biblia habla con imágenes grandiosas de la dimensión universal de nuestra esperanza. La imagen del juicio universal (cf. Mt 25) y la de la Jerusalén celestial en el último libro bíblico (cf. Ap 21s) han quedado grabadas particularmente en la memoria de la Iglesia y en imponentes representaciones artísticas. Ambas imágenes tienen raíces ya en el Antiguo Testamento. El peregrino veterotestamentario esperaba contemplar a Dios en Sion (cf. Sal 84,8). En el profeta Isaías encontramos la visión de una peregrinación de todos los pueblos al fin de los tiempos al monte Sion en Jerusalén, donde prevé un gran reino de paz (cf. Is 2,2-5; Miq 4,1-3). Es una visión en contraste con la construcción de la torre de Babel, en que la gente quiso construir por sus propias fuerzas una torre cuya punta llegase hasta el cielo (cf. Gn 11,4). Resultó un fracaso entonces y ha de serlo también hoy. No podemos construir el cielo en la tierra. Según el último libro de la Biblia, la Jerusalén celestial no se eleva desde abajo, sino que desciende del cielo. Ella será su morada entre los hombres; ellos serán su pueblo y Dios mismo estará con ellos. Todas las lágrimas quedarán enjugadas, toda aflicción desaparecerá, todas las preocupaciones y tensiones serán apartadas de nosotros. Habrá definitivamente paz y alegría (cf. Ap 21,1-4.10). Dios mismo será su luz, la iluminará la gloria de Dios, a su luz caminarán las naciones y los reyes de la tierra llevarán sus riquezas a la ciudad (cf. Ap 21,22.24).

Haríamos una interpretación muy equivocada de estas imágenes si las entendiéramos como una especie de reportaje anticipado del acontecimiento final. Pero tampoco debemos desecharlas sin más, desmitologizándolas. Poseen un núcleo comprensible racionalmente, consistente en esto: nuestra esperanza humana está dirigida por así decir a la totalidad, y en esta vida solo percibimos ese todo fragmentariamente y a menudo como desconcertado y desconcertante en un espejo deformador. Solo en la comunión con Dios, que mantiene todo en sus manos y al final será todo en todos, se nos abrirán los ojos, por decirlo así. Contemplando a Dios como él es (cf. 1 Jn 3,2), podemos en él conocernos nosotros y nuestro mundo como es. «A tu luz vemos la luz»

(Sal 36,10). Por eso pedimos para nuestros difuntos que «brille para ellos la luz eterna». La teología habla de la luz de la gloria (*lumen gloriae*) que, digámoslo así, hace resplandecer y vuelve clarividentes la luz de la razón natural y la luz de la fe de cara a Dios y al mundo [3] .

En la visión beatífica de Dios tomamos parte en la eternidad divina, para la que no hay un antes y un después, sino que todo es simultáneo. Por otro lado, la visión beatífica es experimentada por seres humanos, que llevan consigo su historia terrena y están ligados a su pasado y asimismo esperan la resurrección del cuerpo y la consumación de toda realidad. La estructura temporal de nuestro ser creatural no queda sin más suprimida, sino transformada y colmada internamente. El tiempo vacío, fugaz y fragmentario, que mira al futuro con inseguridad, deviene el tiempo colmado por Dios. Llegados definitivamente a Dios, ya no vivimos en una esperanza continuamente impugnada incluso en la fe, sino en la certeza de la esperanza plena y colmada, en la paz eterna y la bienaventurada alegría.

6. El cielo abierto hoy

Alguno puede pensar: todo esto es mera especulación, que no me sirve de nada aquí y ahora. Naturalmente no se trata –por repetirlo una vez más– de informaciones que satisfagan nuestra curiosidad, pero que por lo demás no nos afectan en nada. El *éschaton* ha irrumpido ya en Jesucristo y está presente ya hoy en el Espíritu Santo. En la fe –como muestra sobre todo el cuarto evangelio– irrumpe aquí y ahora (cf. Jn 3,18s; 5,24s; 11,25s). El *éschaton* irrumpe en la celebración de la liturgia, donde rememoramos la muerte y resurrección de Cristo hasta que vuelva en gloria, y en la muerte de los mártires, que como Esteban ven el cielo abierto [cf. Hch 7,56] (Agustín, *Sermo* 280,5).

Quisiera referirme solo a un modo en que el reino de Dios penetra ya en nuestro tiempo terreno. Lo descubrimos en la ya mencionada imagen del juicio universal. Jesús dice allí: «Lo que hayáis hecho a estos mis hermanos más pequeños, me lo hicisteis a mí» (Mt 25,40.45). En el hermano necesitado y en la hermana necesitada encontramos a Jesús, y Jesús hará memoria de ese encuentro cuando lleguemos a su presencia en el juicio. Nos espera alguien que nos conoce y al que nosotros, sin conocerlo realmente, hemos estado buscando siempre y al que hemos encontrado ya con frecuencia en nuestros hermanos y hermanas necesitados.

Al final no podremos llevar con nosotros nada de lo que hemos acumulado. Los actos de amor son lo único que podemos tomar, llevar con nosotros y mostrar; son lo único que al final cuenta. Todo pasa, el amor permanece; nunca acabará (cf. 1 Cor 13,8). El Concilio añade: «… permaneciendo la caridad y sus obras» (GS 39). La Primera carta de Juan dice en el mismo sentido: «A Dios nunca le ha visto nadie», pero añade: «Si nos amamos unos a otros, Dios permanece en nosotros y el amor de Dios está en nosotros consumado» (1 Jn 4,12). El amor y sus obras quedan incrustados definitivamente en la consistencia de la realidad. En cada acto de amor se abre el cielo, irrumpe el reino de Dios. La esperanza cristiana no es, por tanto, cobarde huida del mundo. Nos estimula a construir el mundo. El amor a Dios y al prójimo, la oración y el compromiso, la interioridad y el envío al mundo, forman una unidad.

7. La fórmula cristiana del mundo

Así como toda realidad procede de Dios, así al final vuelve a él. Dios es alfa y omega, principio y fin (cf. Ap 1,8; 21,6). Agustín plasmó este punto donde se decide todo: «Nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti» (*Conf.* 1,1). Para Tomás de Aquino, la procedencia de todas las cosas de Dios y la vuelta de toda realidad a Dios es la fórmula del mundo (*S.Th.* I q.2 prol.). Salida y retorno tienen en el ser humano su punto culminante (*S.c.G.* II, 46). Jesucristo es en cuanto Dios meta; en cuanto hombre, junto con su cuerpo que es la Iglesia, camino hacia esa meta (*De civitate Dei* XI, 2; *S.Th.* I / II prol.; III prol.).

La vuelta de todo a Dios no es un eterno retorno como el de la ontología arcaica que Mircea Eliade puso de manifiesto. Agustín rechazó esa mentalidad cíclica como contradictoria con el pensamiento cristiano (*De civitate Dei* XII, 14; 18; 20s). Aún menos compatible con la fe cristiana es el eterno retorno nihilista de lo mismo, que Martin Heidegger quiso renovar en su última etapa siguiendo a Friedrich Nietzsche. La historia no es una marcha en vacío. Más bien hay que comparar la vuelta de todas las cosas con una espiral; vuelve cada vez en un plano nuevo. Al final la cosecha de la historia será llevada, una vez depurada y transfigurada, al granero de la eternidad.

Nada bueno se hace en vano, ninguna lágrima es llorada en vano, nada se sufre en vano. Como los tres sabios, podemos aportar el oro, el incienso y también la mirra de nuestra vida, para hacerlos transformar y esclarecer. Todo encontrará su fin y su plenitud. Dios será todo en todos y nosotros le contemplaremos cara a cara y reconoceremos en él toda la realidad transfigurada por su gloria. Entonces habrá *šalom*, paz eterna y alegría plena sin fin.

2.

¿Esperanza en la resurrección o doctrina de la reencarnación? [*] [4] .

George Augustin

---

1. La doctrina de la reencarnación como reto teológico

1.1. La situación actual

«Creo en… la comunión de los santos, el perdón de los pecados, la resurrección de la carne y la vida eterna» [5] . Aun cuando la mayoría de los cristianos profesan su fe de esta manera, en nuestro tiempo esta profesión está ligada a una gran inseguridad. Los resultados de numerosas encuestas y las conversaciones personales muestran que muchas personas hoy abordan con gran desconfianza el anuncio cristiano de la resurrección de la carne y la vida eterna. Aun cuando crean en una cierta existencia ulterior a la muerte, concebida de algún modo, la asocian con muy diversas representaciones. En nuestra sociedad pluralista va cobrando cada vez mayor significatividad la doctrina de la reencarnación [6] , puesto que muchos cristianos pueden imaginarse junto a la fe en la resurrección una reencarnación también tras la muerte. Con todo, podemos constatar diversas posturas: no es raro que esa doctrina se considere como una alternativa mejor a la consumación salvífica cristiana. Hay otras concepciones que afirman que es del mismo rango o que es compatible con la fe cristiana [7] .

Tales ideas representan un auténtico desafío a la fe cristiana, y hay que tomarlo en serio. La fe en la reencarnación no es nueva en la historia [8] . Pero en la actual e inédita situación de fe de nuestra época se plantea con renovada actualidad y urgencia, pues la fe en la reencarnación no es ya una mera cuestión teórica especulativa. También entre los creyentes cristianos va cobrando cada vez más importancia existencial práctica [9] .

Para la fe cristiana es una cuestión «de vida o muerte» –valga la expresión en este contexto– confrontarse con tales concepciones, poniendo de relieve de forma nueva lo específicamente cristiano de nuestra esperanza, haciéndolo comprensible teológicamente y anunciándolo de modo creíble [10] . Para evitar un sincretismo teológico y poder dar una respuesta cristiana ponderada, es preciso poner de manifiesto la idea fundamental de las diversas concepciones de la reencarnación y compararlas con lo específicamente cristiano.

1.2. Distintas concepciones de la reencarnación

Hoy no hay ya una doctrina reencarnatoria unitaria. La doctrina original, que se sigue manteniendo en el hinduismo, el budismo y otras religiones orientales, presenta diferencias esenciales con respecto a las nuevas versiones de la doctrina de la reencarnación de cuño occidental [11] . Según la concepción originaria de la doctrina de la reencarnación [12] , el ser humano se encuentra en una forma de existencia determinada, que es solo una entre la serie de existencias. El hombre ha vivido ya incontables existencias y le quedan muchas más aún por vivir. El ciclo de muertes y nacimientos forma parte esencial del ser humano. Esta doctrina de un ciclo esencial o reencarnación ha experimentado una clara mutación en la Edad Moderna occidental. La teosofía [13] , la antroposofía [14] , el esoterismo [15] , los movimientos de la Nueva Era [16] y la parapsicología [17] han hecho que la concepción originaria de la reencarnación se adecuase a una imagen evolucionista del mundo y se pusiera al servicio de una mentalidad de progreso [18] . La idea de poder vivir varias veces tiene en sí mucho atractivo.

Según estas concepciones, las reencarnaciones dan a los seres humanos una nueva oportunidad para adquirir una perfección cada vez mayor, imposible de conseguir en una única vida. En ocasiones la doctrina de la reencarnación adquiere hoy también una función terapéutica: «la terapia de la reencarnación», «la terapia de la regresión», «el *rebirthing*» y otros tratamientos parapsicológicos pueden al parecer curar enfermedades corporales y mentales, o al menos lo intentan [19] .

Al contrario que en las representaciones originarias en las grandes religiones orientales, hoy en Occidente se valora la reencarnación como algo positivo y deseable. Para la doctrina originaria, el ciclo de las reencarnaciones resulta una explicación plausible de la penosa existencia humana en el mundo. La salvación es entonces la superación de la dolorosa obligación del alma de tener que nacer de nuevo [20] . En cambio, en la versión occidental el ciclo reencarnatorio es presentado como una magnífica oportunidad para llegar a la autorrealización. Parece paradójico que mientras en el hinduismo y el budismo el ser humano se quiere liberar de la necesidad del ciclo de renacimientos, en cambio el moderno adepto de la doctrina modificada quiere entrar en el ciclo para conseguir más oportunidades de intentar otra vez autorrealizarse [21] . Con

el fin de poder entender y valorar correctamente la actual evolución y su trasfondo mental, es necesario dirigir una breve mirada a la doctrina original.

1.3. El fundamento de la doctrina de la reencarnación

La doctrina de la reencarnación está inseparablemente unida a la doctrina del karma, que es su fundamento [22] . Según ella, cada acto bueno o malo ética o moralmente produce un fruto correspondiente a su carácter. La mayoría de los actos dan sus frutos –llamados también karmas– solo en una existencia futura. De ahí resulta la necesidad de renacer. El karma acumulado y madurado condiciona y determina el renacimiento inmediato. El nuevo cuerpo al que es vinculada el alma, corresponderá a la cantidad de méritos y culpas. Esta ley del karma, vigente para todos los seres vivos, afirma sobre el ser humano lo siguiente: el hombre consta de un alma, increada y eterna, y un cuerpo, que se ha originado y por ello también es perecedero. Pero el alma no ha existido nunca sin una determinada medida de karma. Por la ley del karma ha estado ya innumerables veces unida a diversos cuerpos. En cada renacimiento se une a un cuerpo, de acuerdo con su karma madurado para dar fruto. En todas las formas de existencia a lo largo de la serie sin comienzo de los renacimientos, el alma sigue siendo una y la misma; en cambio, los distintos cuerpos a los cuales ha estado unida quedan suprimidos para siempre en cuanto han alcanzado su objetivo. Tras la muerte, el alma no tiene ya relación alguna con el cuerpo del que se ha servido como instrumento para una vida.

Según este sistema, el ser humano no debe su origen a Dios, sino que las almas son increadas y, por tanto, eternas. Los cuerpos con los que están unidas las almas a lo largo del ciclo de renacimientos, están marcados y determinados por las acciones del alma en una existencia anterior. Dios no tiene nada que ver con el ingreso del hombre en su existencia.

La vida actual del ser humano viene predeterminada por los karmas conseguidos: la casta en que ha nacido, la duración de su vida y todas las experiencias de placer y dolor en su existencia actual. Según esta doctrina, la *conditio humana* está estrictamente predeterminada de modo inmutable.

1.4. La repercusión social de la doctrina de los renacimientos

Muchos creen que con la doctrina de la reencarnación puede explicarse el sufrimiento, la desigualdad en el mundo, la simpatía entre las personas y sobre todo la posibilidad de maduración humana más allá de la muerte [23] . La doctrina del karma y la doctrina de los renacimientos basada en ella son una hipótesis que trata de dar respuesta a los problemas del sufrimiento y de la desigualdad. El mérito de la doctrina del karma consiste en que el ser humano se reconoce como responsable único de su sufrimiento. Este pensamiento le sirve de ayuda para percibir y asumir su sufrimiento sin queja ni amargura frente a Dios o sus semejantes, aceptándolo como castigo merecido por sus acciones en alguna de sus incontables existencias [24] . Esta explicación parece una respuesta adecuada a la cuestión de por qué hay tanta desigualdad entre los hombres. Pero si el hombre reconoce la actual situación de su vida como justo resultado de sus acciones en una vida anterior, no le queda otra posibilidad que afrontar su vida hoy con indiferencia y sumisión a su destino.

El modelo explicativo de la doctrina del renacimiento permite estructurar sin contradicción el sistema de castas en la sociedad, todavía hoy muy difundido. Es evidente la desastrosa repercusión social que esto tiene: los seres humanos, en cuanto desiguales, quedan distribuidos de antemano en diversas castas. Los más ricos, que están también en las castas superiores, pueden oprimir a los de las castas inferiores. Los pobres, pertenecientes a las castas inferiores, deben aceptar su destino como castigo por sus actos en la vida anterior, sin poder levantar la voz para protestar. La idea del karma lleva, en definitiva, a someterse al destino propio, a la pasividad frente a la injusticia social. Con esta doctrina se consolida de modo duradero la injusticia social. Sin embargo, esto lleva a plantear cuál es el fundamento para que pueda siquiera hablarse de la igualdad y dignidad de cada ser humano. Es evidente que una doctrina que potencia la desigualdad humana contradice la idea fundamental de la igualdad y dignidad del hombre o no es directamente compatible con ella.

1.5. La doctrina de la reencarnación y la libertad humana

En último término es imposible conciliar la idea de reencarnación con la libertad humana. La ley del karma es el poder que lo determina todo. Ni siquiera el dios supremo puede cambiar o cancelar el karma de un ser vivo. La predestinación por medio del karma, acumulado por las acciones de existencias anteriores, de las cuales el hombre no

puede ya acordarse ni sabe nada, es un poder que desde el punto de vista de la existencia actual le sobreviene como una *determinatio ab extrinseco* [25] .

1.6. La cuestión de la salvación humana

Según la concepción originaria de la doctrina de la reencarnación, el alma se queda siempre en vías de salvación. La salvación puede y debe alcanzarse en virtud de los esfuerzos propios de la persona que la anhela. La salvación no tiene nada que ver con la comunión con Dios, sino que es más bien un estado en que el alma puede por fin ser liberada completa y definitivamente de todos sus karmas, que antes la habían mantenido atada al ciclo de sus renacimientos.

En contraposición con el optimismo del progreso que marca la versión occidental de la doctrina, en la serie de existencias no hay solo ascensos, que acercan más a una persona a la meta última, sino también descensos, que le alejan más de ella. Aun cuando en determinadas condiciones se pueda dar una sobreabundancia de méritos, no por ello se llega a una plenitud última, sino solo a un renacimiento mejor; y así sucesivamente *ad infinitum*. Según la doctrina de los renacimientos, el ser humano está en última instancia remitido a valerse por sí mismo en lo referente a la salvación, sin esperanza realista de una liberación definitiva del ciclo de los renacimientos. En este contexto se requiere de nuevo una presentación de la fe cristiana en la resurrección, que explicite su significado permanente para nuestra época.

2. La esperanza cristiana en la resurrección de los muertos

2.1. La resurrección de Jesucristo como fundamento de la esperanza

La resurrección de Jesucristo es garantía y promesa de nuestra propia resurrección [26] . El poder salvador de Cristo, el Resucitado, otorga a los muertos la vida eterna. Profesarlo pertenece de tal modo al fundamento de la fe cristiana, que su negación equivale a un abandono del mensaje cristiano [27] .

Hay un vínculo indisoluble entre la resurrección de Cristo y nuestra futura resurrección [28] . La resurrección de Cristo pertenece al ámbito de la resurrección universal de los muertos, tanto cronológicamente como en el orden de la dignidad y la causalidad [29] . El proceso salvífico comenzado en la resurrección de Cristo ha de proseguir y consumarse en la resurrección de los muertos. «Si creemos que Jesús murió y resucitó, lo mismo Dios, por medio de Jesús, llevará a los difuntos a estar consigo» [30] . De Cristo confesamos: «Resucitó al tercer día»; por eso cada creyente puede decir de sí mismo: «Espero la resurrección de los muertos», o, con las palabras del Símbolo apostólico: «la resurrección de la carne y la vida eterna». El mensaje de la esperanza cristiana está, pues, basado en la resurrección de Jesucristo y en la esperanza, provocada por ella, en nuestra propia resurrección.

La resurrección ofrece una solución válida al enigma del ser humano. El significado antropológico de la resurrección de Cristo consiste en que él es un hombre, verdaderamente nacido y verdaderamente muerto, que vivió y padeció como todos nosotros y luego rescató y puso a salvo esa realidad finita en la vida eterna. Con el anuncio de la resurrección en la muerte, la fe cristiana pretende exponer la solución plenamente satisfactoria al problema antropológico.

El centro de la esperanza sigue siendo el Cristo ensalzado, que todo lo atrae hacia sí [31] , para que Dios sea todo en todos [32] . Si se espera vida eterna, resurrección y seguridad en Dios, se trata solo de una esperanza fundada en Dios, de un don suyo. El poder de Dios de resucitar a los muertos corresponde al poder que tiene de crear a cada

ser individual y al mundo entero [33] . La resurrección a una vida nueva no es un prodigio enteramente novedoso, sino consecuencia de la justicia de Dios en la creación.

2.2. La identidad del Cristo muerto y resucitado [34]

La resurrección de Cristo presenta una realidad completamente nueva. Pero al mismo tiempo hay continuidad y discontinuidad. La resurrección significa una mutación radical de un orden vital en otro, tal como pueden indicar suficientemente las claves «temporal» y «eterno». Sin embargo, se mantiene idéntica la mismidad del Resucitado. Su constitución espacio-temporal ha quedado disuelta en la muerte, pero el ordenamiento radicalmente nuevo que de ahí procede sigue teniéndolo a él como sujeto. De ello se desprende que la resurrección significa la consumación del hombre Jesús de Nazaret y de su historia vital. Al mismo tiempo, la resurrección significa una nueva creación con un cuerpo transformado en un modo de existencia nuevo, que desborda por entero nuestras representaciones. Ni la concepción espiritualista de la supervivencia del alma ni la idea de una reviviscencia del hombre viejo aciertan con esta nueva realidad. La fe cristiana en la resurrección piensa la vida nueva del Resucitado no solo como una conciencia nueva o un estado de despertar e iluminación espiritual, sino a la vez como transformación de su índole corporal, somática. La muerte señala el tránsito de la vida terrena a la celeste. La muerte y la resurrección están tan estrechamente vinculadas, que podemos hablar de una resurrección en la muerte [35] .

2.3. La resurrección corporal de los seres humanos

La resurrección de Jesucristo es promesa para todos los seres humanos. Por la fuerza de Dios, el hombre obtiene una vida nueva y plena. Lo que el hombre no podía culminar por sus propias fuerzas, le viene otorgado por la gracia de Dios obrada en Cristo. Lo que el hombre no ha alcanzado o incluso ha destruido por su cerrazón y su fijación en el yo, queda sanado por Dios. La resurrección inmediata en la muerte significa la consumación, regalada por Dios, de la historia vital humana. La persona entera está donde Dios. Nada humano queda excluido de la consumación [36] .

La esperanza cristiana no es en primer término un liberarse del alma con respecto al cuerpo, sino la vivificación del cuerpo: el que resucitó a Cristo Jesús de la muerte dará

vida a vuestros cuerpos mortales [37] . Lo distintivo en la fe cristiana no es el liberarse del cuerpo mortal, sino que el cuerpo mortal quede liberado. Por tanto, la fe cristiana en la resurrección mantiene la identidad personal inconfundible, que el ser humano ha adquirido durante su vida en su cuerpo y a través de su cuerpo.

La esperanza escatológica de la fe cristiana no está dirigida solo a la consumación venidera, sino que es a la vez fuerza que determina y da forma al presente: quien cree, tiene ya la vida eterna, «ha pasado de la muerte a la vida» [38] . La promesa de la vida futura en plenitud determina las realidades actuales y, por tanto, la confianza en medio de este mundo. Con la fuerza de la esperanza es asumida y afrontada la realidad presente también con sus elementos negativos. La libertad, la justicia y la vida son en su forma definitiva objeto de la promesa divina. Pero quien espera las va anticipando y realizando paso a paso aquí y ahora.

3. La doctrina de la reencarnación comparada con la fe en la resurrección

Una vez expuestas las ideas principales de la doctrina de la reencarnación y de la esperanza cristiana en la resurrección, podemos abordar la cuestión de si esa doctrina es compatible con la fe cristiana en la resurrección [39] . Es preciso aclarar qué relación tienen la imagen de Dios y del hombre basada en la resurrección de Jesucristo, y la comprensión de la creación y de la redención, con la doctrina de la reencarnación. Se trata de la permanente tarea de la teología cristiana de dar razón de la esperanza en todos los tiempos.

3.1. La imagen cristiana de Dios

El fundamento de la esperanza cristiana es un Dios personal, que se comunica a los seres humanos y es, en cuanto Tú, un interlocutor en el amor. Dios es el creador, mantenedor y consumador del mundo. Conduce a los hombres graciosamente a su fin sobrenatural. Pero para la doctrina de la reencarnación, Dios es un ser deístico, inactivo, una especie de razón universal o legalidad universal. Dios es solo la fuerza motriz panteísta. No hay una creación de la nada, sino solo un despliegue de la realidad divina. El ser humano llega a tomar parte en ella si es que consigue alguna vez liberarse del ciclo de los renacimientos.

Lo fundamentalmente distintivo de la esperanza cristiana está en que no es antropocéntrica, sino teocéntrica y trinitaria. Su objeto es Dios mismo. La esperanza apunta primariamente al bien supremo, a Dios mismo, el «objeto último del anhelo» [40] , y secundariamente a conseguir la ayuda de la gracia que conduce al fin último [41] . La plenitud de la vida es la contemplación de Dios: veremos a Dios como él es [42] , «cara a cara», «entonces conoceré tan bien como soy conocido» [43] . Aun en la contemplación de Dios, Dios sigue siendo infinita y radicalmente el Otro [44] , de modo que la diferencia entre Dios y el hombre se mantiene también en la consumación. Solo en Dios puede encontrar el hombre su plenitud última.

En cambio, la doctrina de la reencarnación sigue refiriendo al ser humano siempre a lo finito y creatural. La esperanza de plenitud de la doctrina de la reencarnación está ante todo restringida de nuevo a una vida mortal en esta tierra. En último término, pues, esa doctrina no representa una plenitud y consumación últimas, sino que supone para muchos, sobre todo en la versión occidental, la expresión de una esperanza decepcionada en este mundo, cuyo cumplimiento intramundano se espera en una vida posterior.

3.2. El carácter singular e inconfundible de la persona

Según la concepción cristiana, al ser humano le da Dios una identidad inequívoca, que permanece más allá de la muerte. Dios, como es sabido, crea originales y no réplicas. En los actos de nacer y morir se manifiesta la singularidad de la vida. Del mismo modo que la fe cristiana mantiene la identidad del Señor histórico y resucitado, así espera también esa resurrección para los difuntos. La fe cristiana ve en Jesucristo el acontecimiento logrado y único de la autocomunicación de Dios, así como el salvador por antonomasia. En razón del carácter singular e irrepetible de la acción salvífica de Jesucristo, tenemos la convicción de que el vivir y el morir de cada persona son algo singular e irrepetible en el mundo [45] .

El hecho de recalcar la singularidad de la persona permite a la existencia humana adquirir su valor original y su seriedad. Según la concepción cristiana, la creación, el mantenimiento del mundo y la consumación están vinculados. La resurrección es un nuevo acto creador de Dios, que ofrece la posibilidad de un comienzo nuevo, pero de ningún modo a costa de la identidad de la persona y menos aún con pérdida de ella. En una cadena de renacimientos no puede conservarse la unicidad y singularidad de la persona. La expectativa de un renacimiento tiene como consecuencia que no se toma con suficiente seriedad al ser humano concreto y su vida actual. Todo queda sometido a la transitoriedad. Cada vida nueva proveniente de un renacimiento vuelve a ser transitoria.

3.3. La unidad de cuerpo y alma

En la perspectiva bíblica no se da una sustancia del alma desligada de la corporalidad concreta, que pudiera «guardar» los karmas acumulados para hacer posible un renacimiento. La imagen cristiana del hombre incluye la unidad de cuerpo y alma. El ser

humano no es separable, como en el dualismo, en un cuerpo mortal y un alma inmortal. Si el alma pudiera quitarse el cuerpo como un traje usado, el cuerpo no formaría parte esencial de la persona. Entonces puede uno evadirse más fácilmente de su propia realidad y no precisa tomarse en serio lo existente y actual. Cuerpo y alma son aspectos diversos del único ser humano entero y todo él está destinado a la plenitud. La doctrina de la reencarnación permanece aprisionada en definitiva en un dualismo que escinde al ser humano en un cuerpo mortal y un alma inmortal.

3.4. La salvación por la gracia

El Dios personal no solo llama al ser humano a una acción responsable, sino que le otorga también su buen resultado. El hombre está sostenido por la gracia preveniente y perdonadora de Dios. La salvación es un don libre y gracioso. La conciencia de ello descarga al hombre de la presión de lograr el éxito. La doctrina de la reencarnación no conoce gracia alguna, sino solo la ley inquebrantable del pago por los actos cometidos. No hay lugar alguno para un Dios clemente y perdonador, que puede proporcionar a los hombres esperanza salvadora y liberadora. Según la ley implacable del karma, el ser humano debe reelaborar su culpa, sin esperanza de perdón. Subsiste la cuestión de si el perfeccionamiento y la autorrealización que se han de conseguir mediante la reencarnación pueden lograrse en algún momento por las propias fuerzas. La idea de salvarse por uno mismo contradice a la fe cristiana [46] .

La fe cristiana es realista, en cuanto que sabe que el pecado tiene tal dimensión trágica, que el ser humano nunca lo puede erradicar. Considera al hombre con el realismo de saber que le resulta imposible alcanzar un estado de perfección. Por ello confiamos en la acción de la gracia divina. La idea del autoperfeccionamiento y la consumación solo por mérito propio va en contra de la esperanza cristiana. Solo Dios puede otorgarnos una plenitud definitiva y completa [47] .

3.5. La respuesta a la cuestión de la culpa, el dolor y el futuro

La fe cristiana vive de la convicción de que no solo el hombre, sino también la creación entera ha quedado salvada de una vez por todas mediante la muerte y resurrección de Cristo. Por parte de Dios está hecho lo decisivo a favor de su creación, lo cual sin

embargo solo alcanzará su despliegue definitivo en el futuro, cuando Cristo vuelva en gloria. Ahora la creación está aún como gimiendo con dolores de parto [48] ; por ello los creyentes viven en tensión entre el «ya sí» y el «todavía no» [49] . Tenemos por eso una esperanza indestructible en un futuro absolutamente bueno, una esperanza que traspasa la frontera humana última más allá de la muerte.

Los enunciados de fe sobre Jesucristo nos proporcionan respuesta inteligible a las cuestiones planteadas por la culpa, el dolor y la muerte. El círculo vicioso de la angustia existencial por la presión de alcanzar por uno mismo la justificación y la salvación ha quedado quebrado de una vez por todas por la obra salvífica de Jesucristo. Podemos reconocernos culpables y dejarnos perdonar. Estamos también liberados para perdonar a quienes nos hayan ofendido. La reconciliación y el nuevo comienzo son posibles ya en esta vida, sin tener que esperar a un renacimiento.

Jesucristo ha sanado sufrimientos de personas con el efecto liberador de la verdad y el amor. Pero también asumió, con absoluta confianza en Dios, los límites y con ello los sufrimientos vinculados a la condición humana. Asumiendo y soportando los límites, los superó. Al sufrir y experimentar el más profundo de esos límites humanos, al asumir la muerte, dio el paso decisivo para llegar a la patria definitiva junto a Dios. La fe cristiana está convencida de que el ser humano puede seguir a Jesús a través del dolor y la muerte hasta la vida perdurable cerca de Dios. Así puede el hombre quebrar y superar definitivamente y de una vez por todas el ciclo del sufrimiento. De ahí proviene la fuerza sanadora y vivificante que permite afrontar la experiencia humana fundamental en el mundo, asumiendo la culpa, haciendo posible la reconciliación y dominando el sufrimiento.

Mientras que la doctrina de los renacimientos trata de analizar filosóficamente la causa del dolor y la desigualdad, el mensaje bíblico le contrapone en qué se pueden convertir por la gracia de Dios y cómo en último término se hacen posibles su superación y salvación. La esperanza cristiana nos obliga a aminorar el sufrimiento según nuestras fuerzas. Allí donde no pueda ser vencido, no hay que dejar abandonado al sufriente, sino solidarizarse con él. Es incompatible con la esperanza cristiana que nos remitamos a la ley del karma para explicar el sufrimiento o para mirarlo pasivamente, a fin de que esa ley pueda desplegarse hasta su conclusión lógica.

Para la vida actual tiene una importancia decisiva si al final de nuestra vida terrena esperamos la resurrección y la vida eterna, o bien el renacimiento a la vida terrena. La fuerza que determina el presente, según la doctrina de la reencarnación, es el poder del pasado. Para la esperanza en la resurrección, la fuerza motivadora es el futuro pleno, ya perceptible, que está desligado de todos los sufrimientos de este mundo. De ahí que en la perspectiva cristiana no haya motivo alguno para una resignación fatalista.

Si se sigue consecuentemente la lógica de la doctrina de los renacimientos y se toman en consideración sin paliativos las repercusiones sociales, habrá que tenerla como una consolación vana. La esperanza de poder llevar a término la vida mediante múltiples vidas repetidas sigue siendo una utopía imposible de prever y de cumplir.

3.6. La Biblia y la «idea del renacimiento»

Queda por subrayar explícitamente que en la Biblia no hay punto de apoyo alguno para aceptar una doctrina de la reencarnación [50] . En los envíos de profetas aducidos a menudo en relación con esta doctrina [51] , se trata de la actividad de Dios en pro de la salvación humana. Cuando la Biblia habla de «renacimiento» o de «nacer de nuevo» [52] , se trata del tema de una renovación radical de la vida, no de la idea de una reencarnación. Es un «nuevo nacimiento» en el sentido de una transformación por gracia, ya en esta vida, anterior a la muerte, y no tras la muerte [53] .

4. Aliento para vivir

Es imposible una verdadera conciliación entre la fe cristiana en la resurrección y una doctrina de la reencarnación pensada coherentemente [54] . La aceptación de la reencarnación es todo lo contrario a la espera en la resurrección. La esperanza cristiana está fundada esencialmente sobre la promesa y el cumplimiento [55] . No puede entender la existencia entera como una cadena inacabable de renacimientos. La fe en una vida junto a Dios tras la muerte tiene, en efecto, una fuerza liberadora y a la vez determinante para la vida antes de la muerte.

Si nos atenemos al mensaje cristiano de la resurrección de los muertos, sabemos sin embargo que la gloria de la plenitud escatológica no puede ser descrita adecuadamente: predicamos «lo que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni la mente humana concibió, lo que Dios preparó para quienes lo aman» [56] .

La animosa confesión de la esperanza cristiana en la resurrección no significa, sin embargo, un rechazo o una negativa al diálogo con otras religiones y cosmovisiones. Un desafío permanente para la teología cristiana y una gran obligación de todos los que se confiesan cristianos es esforzarse por «el diálogo del testimonio vital» con todas las personas de buena voluntad.

Esto significa en concreto no aceptar el presente como un destino impuesto, sino desde la convicción de la esperanza cristiana en la resurrección afirmar y tomar en serio el «aquí y ahora» de la vida, contribuyendo a reconfigurar el mundo actual como creación de Dios, abogando por la singularidad y dignidad de cada persona individual, aminorando el sufrimiento y tratando de superar ya hoy la injusticia.

3.

«Hasta que vuelvas en gloria».

La liturgia como Sitz im Leben

[contexto vital] de la escatología [*] .

Walter Kasper

En cada celebración de la eucaristía decimos o cantamos: «Anunciamos tu muerte, proclamamos tu resurrección, oh Señor, hasta que vuelvas en gloria». Esta aclamación resume con precisión, en una única frase, el acontecimiento de la eucaristía. La eucaristía es la proclamación y la celebración de la muerte y resurrección del Señor mientras esperamos su llegada en gloria. Dicho teológicamente: la eucaristía es memorial realmente actualizador de la muerte y resurrección de Jesucristo y anticipación real de su parusía. Esto es exactamente lo que afirmó el Concilio Vaticano II en la Constitución sobre la sagrada liturgia, al definirla como la celebración litúrgica en común del misterio pascual [57] .

Hasta ahora, de la reforma litúrgica introducida por el Concilio, de esta visión hemos asumido en nuestra praxis y en nuestro corazón básicamente solo la mitad, es decir: la eucaristía como celebración comunitaria. La relación entre eucaristía y escatología ha penetrado poco, hasta ahora, en la conciencia general. Los tratados sobre escatología, las más de las veces están tan alejados de la vida litúrgica como poca es, inversamente, la conciencia escatológica que respira la comprensión media de la eucaristía: por eso, poco o nada es lo que dice.

1. La eucaristía como celebración del reino de Dios que llega

En el centro de la entrada en escena de Jesús estaba el mensaje: «Se ha cumplido el plazo y está cerca el reinado de Dios» (Mc 1,14 par). Con este mensaje se quiere decir que con la venida de Jesús llega a su cumplimiento la promesa y la anhelante espera del pueblo, y que irrumpe el esperado tiempo mesiánico. Pero el reinado de Dios no viene como un reino intramundano, sino que significa la venida de Dios mismo. El reinado de Dios no es un bien salvífico; es la llegada de Dios y la presencia de Dios, su habitar entre los humanos. La plenitud del tiempo (cf. Gál 4,4; Ef 1,10) significa que, con la venida de Jesús, en quien habita la plenitud de la divinidad (cf. Col 1,19), irrumpe en nuestro continuamente efímero y continuamente irrealizado tiempo, la plenitud que es Dios; porque Dios es «el que es» (cf. Ex 3,14), el que era y el que viene (cf. Ap 1,4). Con su venida y con su presencia da gratuitamente a los humanos la vida en plenitud (cf. Jn 10,10) [58] . Ya en el mensaje de Jesús sobre el reino de Dios, reinado de Dios y vida son conceptos intercambiables que mutuamente se interpretan.

Este mensaje lo proclamó Jesús no solo con palabras. Lo hizo igualmente presente en sus obras milagrosas que suscitaban admiración; y celebró la venida del reinado de Dios en comidas festivas que realizó con sus discípulos y con personas que a los ojos de sus contemporáneos pasaban por pecadoras, por lo que las excluían (cf. Mc 2,13-17 par). Los banquetes festivos tenían en el antiguo Oriente un carácter sagrado; en el judaísmo eran interpretados como anticipación del banquete al final de los tiempos. Jesús, en sus parábolas sobre el reino de Dios, habló también del banquete celeste de bodas (cf. Mt 22,1-14; Lc 14,15-24) e indicaba de este modo la consumada y plena comunión con Dios y en Dios.

Cuando Jesús se reunió con sus discípulos para la última cena, el clima que entre ellos se respiraba no era precisamente un clima de bodas. Los enemigos de Jesús estaban decididos a lo último y en su subida a Jerusalén, Jesús mismo tenía claramente ante los ojos su muerte inminente. Así, la última cena, en la noche en que iba a ser traicionado, no fue solo la celebración fraternal de un banquete, fue también distinta de las «comidas con pecadores» que Jesús había celebrado durante su vida pública. Jesús sabía que había

llegado su hora (cf. Jn 13,1). Su actividad pública y sus signos milagrosos eran presagio y augurio. Ahora había irrumpido la hora de la decisión escatológica y el tiempo de Dios. En la entrega de su vida por la multitud se había de dar cumplimiento a la promesa de la nueva alianza: que Dios sería nuestro Dios y nosotros seríamos su pueblo.

Así, tomó pan, lo partió y se lo repartió: «Esto es mi cuerpo entregado por vosotros». Tomó el cáliz: «Esta es mi sangre, derramada por vosotros» (Mc 14,17-25 par). La última cena era así el preludio de su muerte y de la consumación que se abría camino en la muerte. Era la irrupción del tiempo de Dios en este tiempo, de una vez para siempre y, por ello, de permanente validez. De ahí el encargo de Jesús: «¡Haced esto en memoria mía!» [59] .

Para los discípulos era la hora de la despedida; también la hora del adiós a sus expectativas y esperanzas mesiánicas. Todavía en la tarde de Pascua, los dos discípulos de Emaús, llenos de tristeza, decían que esperaban que él, como el Mesías esperado, fuera el liberador de Israel. Solo al partir el pan se les abren los ojos (cf. Lc 24,21.31). Solo entonces entendieron lo que Jesús había dicho en la última cena: «Cuánto he deseado comer con vosotros esta víctima pascual antes de mi pasión; porque os aseguro que no volveré a comerla hasta que alcance su cumplimiento en el reino de Dios». «Os digo que en adelante no beberé del fruto de la vid hasta que llegue el reinado de Dios» (Lc 22,15.18). De este modo, la víspera de su pasión, anticipando su muerte, Jesús se fijaba, más allá de su muerte, en el venidero reinado de Dios. Para él, su muerte no era el fin: era el camino hacia la consumación.

La joven Iglesia entendió la resurrección de Jesús al tercer día como confirmación de su predicción. Porque el tardío o –como hoy más correctamente se dice– el temprano judaísmo esperaba la resurrección de los muertos al final de los tiempos. De este modo, la resurrección de Jesús se entendió como la irrupción de los acontecimientos del fin de los tiempos [60] . Era el definitivo nuevo comienzo. A la luz de la fe en la resurrección, la muerte de Jesús no es ruina sino cumplimiento de su esperanza. Es la nueva Pascua, el tránsito y el paso, a través de la muerte, a la vida. Con ella, el anuncio de Jesús de la llegada del reinado de Dios no acababa con una catástrofe; llegaba, en su muerte y a través de su muerte, a su cumplimiento.

La comunidad primitiva se acordaba de las palabras de Jesús en la última cena. Los Hechos de los Apóstoles relatan cómo los primeros creyentes partían el pan en sus casas y celebraban juntos la cena con alegría (*en agalliásei*) y sencillez de corazón (cf. Hch 2,46). *En agalliásei*, es decir, en júbilo escatológico. Llenos de añoranza y de expectativa decían en la eucaristía: «*Marána thá!* ¡Ven, Señor Jesús! ¡Sí, ven pronto!» (1 Cor 16,22; Ap 22,20). Así celebraban la fiesta de la cena del Señor con gran euforia escatológica y con alegría e ilusión anticipada por la venida, esperada para pronto, del reinado de Dios. «¡Que venga la gracia, que pase este mundo!» (*Didajé* 10,6).

Pablo hace el resumen en el relato seguramente más antiguo de la última cena: «En efecto, siempre que coméis este pan y bebéis esta copa, anunciáis la muerte del Señor hasta que vuelva» (1 Cor 11,26). La celebración de la eucaristía era para la Iglesia primitiva la celebración de una fiesta escatológica pascual, una fiesta de júbilo de la victoria y del triunfo de la vida sobre la muerte y sobre todos los temibles poderes de la muerte: «La muerte ha sido absorbida en la victoria. ¿Dónde queda, oh muerte, tu victoria? ¿Dónde queda, oh muerte, tu aguijón?» (1 Cor 15,54s). El cuarto evangelio confirma esta esperanza desde una posterior visión retrospectiva profundizadora. En los discursos de despedida del Evangelio de Juan incita Jesús a la alegría contra todo el dolor de la despedida. Vuestra tristeza se tornará gozo. Solo un poco de tiempo y me volveréis a ver (cf. Jn 16,16-24). Así, la Iglesia primitiva podía en la cena del Señor (cf. 1 Cor 11,20) celebrar con júbilo que el tiempo realmente se ha cumplido y el reino de Dios está cerca.

2. Como bautizados, juntos en camino hacia la nueva vida

Sobre la expectativa escatológica de la primitiva cristiandad se ha discutido y debatido ya mucho. Solo es posible comprenderla si se tiene en cuenta cómo la expectativa judía apocalíptica de los tiempos finales fue redefinida cristológicamente por la cruz y la resurrección. La resurrección y elevación de Jesús a la derecha del Padre era el comienzo del tiempo final. Al glorificado se le dedicaba ya, en un antiguo himno prepaulino, la alabanza escatológica de todos en el cielo, en la tierra y en los abismos (cf. Flp 2,10). Por su glorificación no quedaba de alguna manera apartado, sino que, en cuanto Señor glorificado, estaba en el Espíritu Santo activamente presente de forma nueva en la Iglesia y en el mundo (cf. 2 Cor 3,17).

En Pentecostés derramó el Espíritu prometido para los últimos tiempos (cf. Jl 3,1-3; Hch 2,17). «La Iglesia no nació porque unas personas, un buen día, decidieran unirse bajo la confesión de una fe común. Al contrario, fue el Espíritu de Jesús el que suscitó la fe en los corazones de los discípulos y los unió en el cuerpo de Cristo» [61] . Él derrama en el Espíritu sus dones desde el cielo y mantiene compacta toda la estructura de la Iglesia (cf. Ef 4,7-12). Ella, la Iglesia, es construcción de Dios (cf. 1 Cor 3,9), Templo de Dios en el Espíritu Santo (cf. 1 Cor 3,16s), amalgamada en una construcción (cf. 1 Cor 3,9), morada de Dios (cf. Ef 2,22). Jesucristo es de una vez para siempre el único Sumo Sacerdote (cf. Heb 5,1-10; 7,25-28; 8,1-3).

Ya en el bautismo a orillas del Jordán se abrió el cielo que estaba cerrado (cf. Mc 1,10 par). Por su muerte y su resurrección abrió el cielo en su cuerpo humano glorificado; también se puede decir: de su ascensión al cielo, en el Cristo glorificado, primicia de los que han muerto (cf. 1 Cor 15,20; Hch 26,23), se ha originado el cielo. Nuestro hogar está ya ahora en el cielo. «De allí esperamos también a Jesucristo, el Señor, como salvador que transformará nuestro cuerpo humilde en la forma de su cuerpo glorioso con la eficacia con que puede someterse todo» (Flp 3,20s). Nuestra vida toda, y por entero nuestro morir en Cristo, están dirigidos a estar alguna vez totalmente con él. «Pues mi vida es el Mesías y morir es ganancia» (Flp 1,21.23). La vida y la muerte del

cristiano son en Cristo un suceso pascual. Vivimos todavía en este mundo, pero participamos en la vida del mundo futuro.

El Espíritu Santo es prenda, garantía (*arrabṓn*) de la nueva vida (cf. 2 Cor 1,22; 5,5), primicia (cf. Rom 8,23), anticipo de la herencia que vamos a recibir (cf. Ef 1,14). No solo señala proféticamente el futuro; ya ahora nos concede participar en el futuro escatológicamente esperado. Por él estamos salvados en la esperanza. El Espíritu siente el suspiro de toda la creación por la libertad y la gloria de los hijos de Dios y actúa en nosotros con gemidos que no se pueden articular en palabras (cf. Rom 8,21.24.26). Por él, las ultimidades están ya aquí y ahora activamente presentes de forma anticipada. Esto sucede sobre todo en la proclamación de la Buena Nueva de Jesús, el Cristo, así como en la celebración del bautismo y de la eucaristía.

En primer lugar hay que citar el bautismo. Por el único Espíritu somos ya ahora, mediante el bautismo, un único cuerpo (cf. 1 Cor 12,13). Pablo resume su teología del bautismo: «¿No sabéis que cuantos nos bautizamos consagrándonos al Mesías Jesús, nos sumergimos en su muerte? Por el bautismo nos sepultamos con él en la muerte, para vivir una vida nueva, lo mismo que el Mesías resucitó de la muerte por la acción gloriosa del Padre. Pues si nos han injertado por una muerte como la suya, lo mismo sucederá por su resurrección» (Rom 6,3-5). Lo que en la Carta a los Romanos es todavía expectativa, en la Carta a los Colosenses es ya presente: ya ahora nuestra esperanza está puesta en el cielo (cf. Col 1,5). «Con Cristo fuisteis sepultados en el bautismo y con él también resucitados por la fe en el poder de Dios que lo resucitó a él de la muerte» (Col 2,12).

La correspondencia entre Espíritu y bautismo tiene su expresión de manera especialmente impresionante en la costumbre, ya atestiguada por Tertuliano, de invocar al Espíritu Santo que descienda sobre las aguas bautismales (*De baptismo* 4). En la celebración litúrgica de la vigilia pascual ha permanecido viva hasta hoy esta impresionante costumbre. En la bendición del agua bautismal se dice: «Por tu querido Hijo descienda sobre esta agua el poder del Santo Espíritu». Oraciones similares acompañan en la misa crismal del Jueves Santo la consagración del óleo que se emplea en los sacramentos del bautismo, la confirmación, la ordenación sacerdotal y episcopal y la unción de los enfermos.

En ninguna parte se hace más patente esta existencia escatológica en el Espíritu Santo, basada en el bautismo, que en la celebración de la eucaristía. No es una simple acción humana; se realiza en la fuerza del Espíritu Santo al que, en la epíclesis, plenamente revalorizada con la reforma litúrgica posconciliar, se invoca para que descienda sobre los dones del pan y el vino, de manera que sean para nosotros cuerpo y sangre de Jesucristo nuestro Señor. Expresamente está testificada esta epíclesis por primera vez en las catequesis mistagógicas de Cirilo de Jerusalén: «Invocamos la misericordia de Dios para que el Espíritu Santo descienda sobre los dones de esta ofrenda para convertir el pan en el cuerpo de Cristo, el vino en la sangre de Cristo. Porque lo que el Espíritu Santo toca, queda completamente santificado y transformado» (5,7). Especialmente destacada está la epíclesis en la liturgia de san Basilio de la Iglesia oriental [62] .

Por la acción del Espíritu Santo, el pan y el vino se convierten en el cuerpo y la sangre del Señor Jesucristo, glorificado y transfigurado en el cielo. Cuando comemos de ese pan y bebemos del cáliz eucarístico, nos hacemos uno con él. Por eso, la eucaristía es comida para la vida eterna (cf. Jn 6,27). «Quien coma de este pan no morirá (Jn 6,50), vivirá para siempre» (Jn 6,51). «Quien come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna y yo lo resucitaré el último día» (Jn 6,54). En este sentido pudo decir Ignacio de Antioquía que en la eucaristía se nos suministra la medicina de la inmortalidad (*Ad Eph* 20,2). Toda eucaristía es viático, provisión para el camino hacia la vida eterna. Más allá del significado para la vida del alma de cada persona, la eucaristía nos une aún más que el bautismo al único cuerpo del Cristo glorificado (cf. 1 Cor 12,13). «Uno es el pan y uno es el cuerpo que todos formamos, pues todos compartimos el único pan» (1 Cor 10,17). Por eso podemos decir: un cuerpo, un Espíritu… un Señor, una fe, un bautismo (cf. Ef 4,4s).

En el bautismo, como en la eucaristía (e igualmente en los demás sacramentos), se nos concede participar, en el Espíritu Santo, de la nueva vida del Señor resucitado y glorificado. Él es, como Señor, la cabeza suprema de la Iglesia que es su cuerpo (cf. Ef 1,22; Col 1,18). En él, la Iglesia se eleva hacia arriba, al nuevo mundo, y nuestro viejo mundo se adentra en el mundo nuevo venidero. En el Espíritu Santo, nosotros, aunque todavía peregrinos, en camino por las vías polvorientas del mundo, en, con y por Jesucristo, nuestra cabeza, hemos llegado ya a la realidad del reino escatológico de Dios.

3. La liturgia de la Jerusalén celeste

Extraordinariamente impresionante es la exposición que el último libro de la Sagrada Escritura, el Apocalipsis de Juan, hace de la relación entre liturgia y escatología. En el dificultoso y apesadumbrado tiempo de las incipientes persecuciones cristianas, el vidente de Patmos contempla «lo que pronto va a suceder» (Ap 1,1). Son imágenes aterradoras de los inminentes choques escatológicos; sin embargo, lo que él escribe es un libro de consolación. Prevé el mundo nuevo que está por llegar. Contempla la liturgia celeste que se celebra ante el trono de Dios y del Cordero y oye el canto de querubines y serafines (cf. especialmente Ap 4–7). Sin embargo, lo que ve allí y lo que oye es una imagen, un eco de la liturgia que se realiza en la tierra. Los ángeles ante el trono de Dios celebran nuestra liturgia con nosotros y nosotros con ellos. En nuestra liturgia tomamos parte en la liturgia celeste, en la que algún día habremos de entrar para siempre [63] .

Esa representación de la presencia de los ángeles en la eucaristía la encontramos sobre todo en la liturgia bizantina, en el himno Querubicón, en el momento de la procesión de la presentación de las ofrendas: «Místicamente ponemos a los querubines delante de nosotros, cantamos a la Trinidad dadora de vida el himno tres veces santo». Este punto de vista tampoco falta en la liturgia occidental. Se expresa sobre todo en el *Sanctus* y en el *Agnus Dei.*

Ya el profeta Isaías oyó, en la visión de su vocación, el canto del «tres veces Santo», durante el cual temblaban los umbrales del templo: «Santo, Santo, Santo es el Señor de los ejércitos. Llena está toda la tierra de su gloria» (Is 6,3). El vidente del Apocalipsis vuelve a oír este «tres veces Santo»: «Santo, Santo, Santo, Señor Dios Todopoderoso, el que era, es y será» (Ap 4,8). En nuestra celebración eucarística, el celebrante dice o canta al final del prefacio: «… permítenos asociarnos a sus [de los coros angélicos] voces cantando…». A continuación, la comunidad reunida se une «socia exsultatione», con alegría compartida, al coro de los ángeles para con ellos glorificar al Dios tres veces Santo en adoración llena de reverencia. La liturgia no es solo una fiesta comunitaria: como fiesta comunitaria es culto divino en el que se celebra por

anticipado el culto divino celeste y nosotros ya ahora tomamos parte en la liturgia celeste ante el trono de Dios.

Al igual que en el *Sanctus*, este punto de vista se expresa también en el *Agnus Dei*. Sin embargo, al contrario que en el *Sanctus*, en nuestra celebración litúrgica tratamos las más de las veces con mucho menos cuidado el *Agnus Dei*. Muchas veces ni siquiera se canta, sino que como por obligación se dice solo en voz baja: la mayoría entonces no entienden en absoluto lo que dicen. En realidad, se trata de las palabras con las que Juan el Bautista llamó la atención de sus discípulos sobre Jesús: «¡He ahí el Cordero de Dios!» (Jn 1,36). Los coros celestiales toman esas palabras, que a su vez son palabras del profeta Isaías (cf. Is 53,7), y las convierten en un canto celestial de alabanza ante el Cordero glorificado: «Digno es el Cordero degollado de recibir el poder, la riqueza, el saber, la fuerza, el honor, la gloria, la alabanza» (Ap 5,12).

Según el Apocalipsis de Juan, el *Agnus Dei* es el canto de los salvados. Este canto convierte la eucaristía en fiesta de los salvados por el Cordero, de aquellos que Dios hizo reyes y sacerdotes (cf. Ap 5,10). En el *Agnus Dei*, la comunidad que celebra la eucaristía se convierte en fiesta del sacerdocio real de todos los bautizados. Por eso, en nuestra liturgia no deberíamos dar al *Agnus Dei* un trato tan negligente. A esto se añade que la invocación final, «Dona nobis pacem», es una oración de súplica por la venida de la paz (*šalom*) escatológica prometida, la paz para todo el mundo, de la que verdaderamente estamos muy necesitados. Mediante esta invocación por la paz, la comunidad que celebra la eucaristía presta su servicio sacerdotal a la totalidad del mundo y de la creación.

Finalmente, en todas las antiguas liturgias se encuentra la imagen del ángel oferente. Según la Biblia, los ángeles acompañan la historia entera de la salvación, así como también a los creyentes individuales. De este modo, los ángeles actúan también en la celebración de la eucaristía. A esto hace referencia el Apocalipsis. Habla de un ángel que se coloca junto al altar con un incensario de oro, en el que se ha puesto incienso abundante que se quema ante el altar de oro, delante del trono, para así presentar a Dios las oraciones de todos los santos (cf. Ap 8,3s). Esta imagen vuelve a encontrarse en el Canon romano, que actualmente es la Plegaria eucarística primera, en la oración *Supplices*: «Te pedimos humildemente, Dios todopoderoso, que esta ofrenda sea llevada

a tu presencia, hasta el altar del cielo, por manos de tu ángel». Esta oración expresa que hay ángeles que llevan nuestra oración y nuestro sacrificio ante Dios.

Hay ángeles que acompañan también a los cristianos individuales no solo en esta vida; los acompañan también en su último viaje, el viaje a la eternidad. Esta convicción de fe encuentra una impresionante expresión en las oraciones de la liturgia de difuntos y de la sepultura, sobre todo en el canto: *In paradisum deducant te angeli*, «Que los ángeles te acompañen al paraíso». Todo esto puede parecernos a los hombres y mujeres de hoy muy extraño. Pero si se lleva hasta el final, puede ser una consoladora seguridad el saber que existe la escala de Jacob, por la que ángeles de Dios suben y bajan del cielo a la tierra para acompañarnos también a nosotros en el último viaje (cf. Gn 28,12; Jn 1,51).

4. En la comunión de los santos

No solo los ángeles hacen fiesta con nosotros en la eucaristía. Celebran también con nosotros todos los santos y bienaventurados del cielo. Celebramos la eucaristía en la gran comunidad de los santos [64] . Cuando al vidente del Apocalipsis se le descorre en cierto modo la cortina al mundo celestial, ve «una multitud enorme que nadie podía contar, de toda nación, raza, pueblo y lengua: estaban delante del trono y del Cordero, vestidos de estolas blancas y con palmas en la mano». Como interpretación se le dice: «Estos son los que han salido de la gran tribulación, han lavado y blanqueado sus estolas en la sangre del Cordero. Por eso están ante el trono de Dios y le dan culto día y noche en su templo» (Ap 7,9.14s; cfr. 14,1-5). Efectivamente, los santos y beatos del cielo, todos los innumerables mártires y confesores, también los incontables mártires de nuestros días concelebran con nosotros. En la liturgia nosotros somos acogidos en la gran comunidad de los santos.

Ya en los primeros tiempos se celebraba litúrgicamente el aniversario de la muerte de los mártires. La Iglesia primitiva hablaba de natalicio (*dies natalis*), porque ya como en el caso del protomártir Esteban, en la hora de la muerte se abre el cielo (cf. Hch 7,55). Así, el martirio era para la Iglesia primitiva un acontecimiento escatológico. El Canon romano, o Plegaria eucarística primera, está lleno de ellos: Lino, Cleto, Clemente… Juan, Esteban, Matías, Bernabé…, pero también Felicidad, Perpetua, Ágata, Lucía… En las nuevas plegarias eucarísticas, el recuerdo de los santos se hace muy en general; sin embargo, se nombra expresamente a María, la Madre de Dios, y recientemente también a san José, su esposo. Hoy pensamos también en los mártires del siglo pasado y del presente. Igualmente podemos nombrar a los santos del día cuyo onomástico celebramos, así como a los patronos de las diócesis y de las iglesias.

Una vez más, las Iglesias orientales tienen para esto un sentido especialmente pronunciado. Delante del espacio del altar se encuentra el iconostasio, una pared de iconos con la representación de los santos reunidos en torno al Pantocrátor. En las catedrales de la Edad Media encontramos las imágenes de los santos en las columnas como *circumstantes*, como concelebrantes en la liturgia reunidos en torno al altar, y en

las grandes vidrieras. Estas son transparentes y dejan libre la vista al otro mundo transfigurado. Las imágenes de los santos fueron pintadas con fondo dorado para indicar que viven en el otro mundo: el mundo de la eternidad, el mundo de Dios.

Por el contrario, en la reforma litúrgica posconciliar nos hemos portado con los santos como si hubiese pasado un ciclón. Con frecuencia hemos «condenado al trastero» a los santos de nuestras iglesias como si fueran trastos viejos; las más de las veces únicamente quedan paredes blancas vacías (que seguramente están blancas a lo sumo los diez primeros años; después se quedan sucias y tiznadas. Los iconos… ¡después de siglos son todavía bellos!). Una vez me decía un arquitecto mientras me interpretaba las blancas paredes desnudas en el recinto coral de una iglesia recién construida: «Aquí se contempla directamente el más allá». Sin embargo, esto seguramente solo lo consigue un arquitecto. En las antiguas iglesias, uno lo tenía algo más fácil. En ellas siente uno directamente el recuerdo de la Carta a los Hebreos: «Vosotros os habéis acercado a Sion, monte y ciudad del Dios vivo, a la Jerusalén celeste con sus millares de ángeles, a la congregación y asamblea de los primogénitos inscritos en el cielo» (Heb 12,22s). Toda celebración eucarística es en cierto modo una fiesta de Todos los Santos.

En esta gran comunión estamos también con aquellos que convivieron con nosotros, con nuestros familiares, amigos, conocidos, llamados a la morada de la eternidad. En las plegarias eucarísticas se encuentra, tras el recuerdo de la comunión de los santos, el memento de los difuntos. Nuestros lazos humanos no se rompen en la muerte; solo se transforman. Seguimos unidos en una comunión de vida, de intereses y de oración, y podemos interceder unos por otros ante Dios. Ya el Antiguo Testamento dice que es «una idea piadosa y santa» orar por los difuntos (cf. 2 Mac 12,45). Por eso es completamente razonable, y consolador para los familiares, que se pronuncien en la eucaristía dominical, en su momento, los nombres de los miembros de la comunidad llamados a la casa del Padre la semana anterior. Ellos están en la celebración de la eucaristía con nosotros de manera nueva.

San Agustín expresó insuperablemente la gran comunión y el vínculo de todos en el Cuerpo de Cristo, en la interpretación del Salmo 36: «Miembros de Cristo y Cuerpo suyo somos todos nosotros de manera especial: no solo nosotros, los que estamos aquí reunidos, sino nosotros los que estamos sobre toda la extensión de la tierra; no solo nosotros, los de hoy, sino, ¿cómo puedo decirlo?, desde Abel el justo hasta el fin del

mundo… todo es el Cuerpo único de Cristo». Pero, porque Cristo es la cabeza de todos los poderes y potestades, «por eso, esta Iglesia, que peregrina aquí en tierra extraña, está unida con aquella Iglesia celeste donde tenemos por conciudadanos a los ángeles…» (*En. in Ps* 36, *sermo* III, 4).

5. Esperamos un cielo nuevo y una tierra nueva

En el Antiguo Testamento, al igual que en el Nuevo, la espera escatológica tiene una dimensión universal cósmica. Habla de la nueva creación, del cielo nuevo y de la tierra nueva (cf. 2 Pe 3,13; Ap 21,1). Los signos sacramentales, en especial los dones eucarísticos del pan y del vino, hacen referencia al más allá, al otro mundo nuevo y, en la forma de signos, lo hacen presente [65] . Santo Tomás de Aquino caracteriza los signos sacramentales, en especial la eucaristía, como *signa prognostica* y *praefigurativa*, signos de preanuncio y signos de prefiguración, mediante los cuales ya ahora participamos por anticipado, pregustándola, en la vida de Dios (*S.Th.* III, q.60 a.3; q.74 a.4; q.79 a.2). En ellos, pues, se trata no solo de un consciente saber de antemano y de un ver con antelación, sino de una re-presentación por adelantado y de un real pregustar, de una participación anticipada. Para santo Tomás, la eucaristía no es solo signo de una realidad sagrada, sino que, como tal realidad sagrada, es signo que a su vez apunta más allá de sí mismo [*res et sacramentum*] (q.73 a.1 y 6). La eucaristía, hablando metafóricamente, descorre un largo tramo de la cortina del cielo y mantiene abierto el cielo sobre nuestra vida; en ella, al mismo tiempo, el mundo nuevo está entrando ya ahora dentro de este mundo nuestro.

La eucaristía une cielo y tierra. Con el pan, fruto de la tierra y del trabajo humano, y el vino, fruto de la vid y del trabajo humano, aportamos a la celebración nuestro mundo, a nosotros mismos, nuestra vida y nuestro trabajo, nuestra cotidianidad, la alegría toda y todas las penas. En el pan y en el vino se realiza la transformación en cuerpo y sangre del Señor glorificado, una glorificación que, de otra manera, debe acontecer en la creación entera algún día.

Sobre el cómo de la glorificación es poco lo que podemos saber. Lo poquito que podemos decir intentaron expresarlo los evangelios en el relato de la transfiguración de Jesús con la imagen de una indescriptible blancura, luminosamente resplandeciente, capaz de cegarnos los ojos a nosotros, los terrestres (cf. Mc 9,2-10 par). En la Primera carta a los Corintios, Pablo adujo muchos símiles de las transformaciones (metamorfosis) en la naturaleza. Pero Pablo sabe que, en definitiva, todo esto no son más

que metáforas y que la transformación escatológica es un misterio (cf. 1 Cor 15,35-58). En fin de cuentas, es el misterio de Dios. El Dios que es el que es (cf. Ex 3,14), el que era y el que vendrá (cf. Ap 1,4), el alfa y el omega (cf. Ap 1,8), el primero y el último, de donde todo es y para quien es todo, y en quien todo en algún momento ha de desembocar. Al final él será todo en todo (cf. 1 Cor 15,28).

Los teólogos han intentado acercarse intelectualmente a este problema. Evidentemente, también ellos pueden hacerlo solo en imágenes y alegorías [66] . Con frecuencia parten de las estructuras anticipatorias de nuestro conocimiento y de la existencia humana. Ya Agustín había realizado tales análisis del tiempo y había mostrado cuán propio es del ser humano mantener presente lo pasado y anticipar lo futuro (*Conf.* XI, 14-17) [67] . Según esto, el ser humano es un trasunto o copia (Buenaventura) y un átomo de la eternidad (Kierkegaard) [68] . El anuncio, pues, de una participación plena en la eternidad no es en absoluto un postizo que le venga metido a la fuerza desde fuera.

El mensaje de la Biblia y la interpretación de los padres de la Iglesia dan, claro está, un paso más adelante. Tanto la rememoración [*Vergegenwärtigung*] de hechos salvíficos pasados como la anticipación de lo venidero no son solo un acto mental o existencial del ser humano, sino la presencia del Espíritu de Dios que nos recuerda todo y nos introduce en toda verdad, el Espíritu que hace ya ahora anticipatoriamente presente la plenitud del tiempo. Para entender la manera sacramental, en forma de signo, de esta rememoración en la eucaristía, lo mejor es partir de categorías estéticas y de ideas de una intermediación simbólica. Esencial a lo bello y al arte es no simplemente reproducir la realidad, sino hacer brillar lo perfecto dentro de nuestro imperfecto mundo y, mediante el resplandor de la belleza, hacer de nuestro imperfecto mundo un barrunto de lo definitivo [69] .

El arte de los iconos, así como el gran arte cristiano que pintó los santos sobre el fondo dorado de la eternidad y de este modo los hizo tan transparentes para la trascendencia, comprendió esto. La música, la más espiritual de todas las artes, puede, por así decirlo, hacer resonar algo de las esferas del cielo; el arte poético es capaz de captar en palabras lo sagrado. Tomás de Aquino recogió su teología eucarística en grandiosos himnos que hasta hoy se cantan en la liturgia: *Pange lingua*, *Adoro te devote*, *Sacris solemniis* [70] .

6. Aprender de nuevo a hacer fiesta y celebrar

Entender la eucaristía como preludio festivo anticipador de la escatología y como con celebración de la liturgia de la Jerusalén celeste tiene consecuencias para nuestra praxis litúrgica. No debemos simplemente «decir misa», sino que debemos celebrar festivamente la eucaristía. Josef Jungmann no puso en vano el título de *Missarum solemnia* a su excelente obra sobre la liturgia [71] . Cuando en la eucaristía celebramos anticipadamente el banquete de bodas celestial, la celebración no puede ser como un oficio de difuntos; incluso un oficio en memoria de los difuntos tiene que llevar una impronta pascual.

¿Qué es hacer fiesta y celebrar? Tenemos que volver a aprenderlo en este nuestro mundo de ocio y de trabajo que todo lo impregna y todo lo devora. Una celebración es más que un festejo o un acontecimiento. La liturgia no es una pieza de teatro ni debe producir el efecto –como sucede con más de un oficio pontifical– de una especie de acto de Estado eclesial. El sentido de la celebración es expresar que el mundo, en último término, está en orden y que nosotros estamos al abrigo en ese orden. La fiesta es un sí al mundo [72] . En la liturgia se trata de una celebración del pueblo de Dios como el pueblo de los redimidos, que al igual que el pueblo de la antigua alianza, tras salir de Egipto, cruzó el Mar Rojo y rompió en un canto de júbilo (cf. Ex 15,1-13) que todavía cantamos nosotros en la vigilia pascual. Como cristianos celebramos la victoria sobre el poder de la muerte y esperamos en bienaventurada certeza el nuevo mundo, el cielo nuevo y la tierra nueva. De esta manera tenemos que aprender de nuevo a celebrar el *sabbat* y el domingo y los días festivos como días del Señor y como días del hombre y de la comunidad humana. Solo de tal *culto* puede nacer una renovada *cultura* cristiana.

Evidentemente, la liturgia puede y debe también dar expresión al gemido de la creatura aún no redimida (cf. Rom 8,21s), presentar las preguntas de Job y, al modo de los salmos de lamentación, articular el grito de abandono de Jesús: «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (cf. Sal 22,2; Mc 15,34). La liturgia puede formular la pregunta: «¿Hasta cuándo todavía, Señor? ¿Por qué tardas?» (Ap 6,9s). Pero las lágrimas amargas pueden en ese momento cambiarse en lágrimas de alegría, en la seguridad de que todo

está en las buenas manos de Dios. La liturgia no puede desenmarañar sin más el ovillo de problemas del mundo. Pero tiene la capacidad de llenar el corazón de paz y de consuelo, precisamente en situaciones difíciles y apremiantes.

A esta fiesta se deben incorporar todos nuestros sentidos. Debemos hacer que participen en ella todas las artes humanas, en especial la música, según las posibilidades. Del sentido de los ornamentos litúrgicos se abre también una perspectiva escatológica. No tienen que ser ostentosos, pero sí con estilo, llenos de dignidad como corresponde al banquete de bodas celeste. Más importante que todo rito es que nuestro corazón esté presente. En la memoria actualizadora de la muerte y resurrección de Jesucristo nos es dado celebrar que tenemos futuro, que ese futuro ha comenzado ya y que irrumpe cada vez que celebramos la eucaristía. Toda celebración eucarística es un *Sursum corda* [¡Arriba los corazones!]. Quiere levantar nuestros corazones, librarlos de toda oprimente melancolía y llenarlos de nuevo de consuelo, aliento, seguridad y esperanza. De este modo, la celebración de la eucaristía es el *Sitz im Leben* de la esperanza escatológica.

NOTAS

[*] Título original: «“Wann darf ich kommen und Gottes Antlitz schauen” (Ps 42,3). Eschatologie als endgültige Gottesbegegnung».

[1] . Hay que mencionar prácticamente a todos los que tienen nombre y categoría en la teología católica del siglo XX: Romano Guardini, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger, Hans Küng, etc. Algunos de mis discípulos se han ocupado intensamente de la escatología: Gisbert Greshake, Medard Kehl, Hans Kessler. Mencionaremos además a Franz Josef Nocke y Johanna Rahner. La Congregación para la Doctrina de la Fe tomó postura en 1979 «Sobre algunas cuestiones referentes a la escatología». Después abordaron extensamente esta temática el Catecismo de la Iglesia Católica (números 998-1065) en 1992 y Benedicto XVI en la encíclica *Spe salvi* (2007). Es importante la confrontación de M. Seckler con los grandes desarrollos de teología de la historia de Tomás de Aquino y la de J. Ratzinger con los de Buenaventura. En la teología protestante hay que señalar, tras el redescubrimiento de la escatología en Johannes Weiß y Albert Schweitzer, la teología dialéctica de Karl Barth, Eberhard Jüngel, etc.; y, desde la perspectiva luterana, a Paul Althaus, así como el desarrollo autónomo de Wolfhart Pannenberg y la teología de la esperanza de Jürgen Moltmann. Hay que mencionar expresamente la teología política y su reactualización de la apocalíptica (Johann B. Metz) y los distintos desarrollos de la teología de la liberación.

[2] . De esta forma se hizo referencia al pensamiento de Platón (*Fedón* 79) por parte de Agustín (*De Trin.* 13, 8) y de Tomás (*S.Th.* I q.61 a.2 ad3). Por eso hemos de liberarnos de la difundida y estereotipada concepción del platonismo, o bien deslindar a Platón del platonismo tardío. No hay que contraponer mutuamente de forma esquemática, como a menudo sucede, el pensamiento griego y el bíblico, la doctrina griega de la inmortalidad y la esperanza bíblica en la resurrección de los muertos. De diferentes maneras, ambas parten de que el hombre está envuelto en una realidad mayor y más extensa, que en la tradición cristiana se designa como comunión con Dios. Pero sin un anclaje en el ser creatural del hombre, la esperanza bíblica en la resurrección sería una postura fideísta encasquetada al ser humano como un mero apéndice externo. En este sentido el pensamiento de Platón pudo servir de punto de encaje para la certeza bíblica en la resurrección.

[3] . Siguiendo a Aristóteles, para Tomás de Aquino el alma es *quodammodo omnia* (*S.Th.* I q.14 a.1; *S.c.G.* I, 44, etc.), está dirigida a la totalidad de lo real, que ella puede alcanzar en último término solo en Dios. Por eso K. Rahner interpreta la muerte del ser humano como un «volverse cosmos total» en la eterna contemplación y comunión con Dios. Me parece que la doctrina tradicional de la *lumen gloriae* es el punto de empalme para progresar en la cuestión tan discutida dentro de la reciente teología católica sobre la relación entre escatología individual y universal. Una cuestión que se agudiza en el problema del estado intermedio entre la muerte individual y la resurrección universal. Evidentemente ese estado intermedio no lo podemos medir como un calendario con medidas terrenas temporales en días, años o siglos. En la eternidad no hay relojes. Pero la estructura creatural del tiempo no queda suprimida, sino colmada. En cambio, la tradición luterana suele mantener la doctrina del sueño del alma entre la muerte individual y la resurrección de los muertos al fin de los tiempos.

[*] Título original: «Auferstehungshoffnung oder Reinkarnationslehre».

[4] . Reelaboración del artículo de G.AUGUSTIN, «Auferstehung oder Reinkarnationslehre»: *LebZeug* 54 (1999) H. 4, 276-287.

[5] . *Símbolo apostólico*: DH 30. Cf. *Credo niceno-constantinopolitano*: DH 150: «Y espero la resurrección de los muertos…».

[6] . Entre la abundante bibliografía citemos solo: R. HUMMEL, *Reinkarnation*, Mainz – Stuttgart 1988; H. ZANDER: *Reinkarnation*, Mainz 1998; R. ZÜRNER, *Reinkarnation. Die umfassende Wissenschaft der Seelenwanderung*, Zürich 1989. Cada vez tiene mayor importancia la cuestión de las «realidades últimas» también en el discurso interdisciplinar: cf., por ej., A. EDMUNDS (ed.), *Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs* (QD 234), Freiburg i.Br. 2010.

[7] . Cf. H.TORWESTEN, *Sind wir nur einmal auf Erden? Die Idee der Reinkarnation angesichts des Auferstehungsglaubens*, Freiburg 1983; E.MODER-FREI, *Reinkarnation und Christentum. Die verschiedenen Reinkarnationsvorstellungen in der Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben*, St. Ottilien 1993; R.FRIELING, *Christentum und Wiederverkörperung*, Frankfurt 1982.

[8] . Cf. N. BROX, «Die frühchristliche Debatte um die Seelenwanderung»: *Concilium* 29 (1993) [D] 427-430 (trad. esp.: «El cristianismo primitivo y su debate en torno a la transmigración de las almas»: *Concilium* [E], n.º 249 [octubre de 1993] 875-882).

[9] . Cf. H. WIESENDANGER (ed.), *Wiedergeburt. Herausforderung für das westliche Denken*, Frankfurt 1991.

[10] . Cf. 1 Pe 3,15.

[11] . Cf. R.SACHAU, *Westliche Reinkarnationsvorstellungen*, Göttingen 1998.

[12] . Cf. W.DONIGERO'FLAHERTY (ed.), *Karma und Rebirth in Classical Indian Traditions*, Berkeley 1980; R.W.NEUFELD (ed.), *Karma und Rebirth. Postclassical Developments*, Albany (N.Y.) 1986.

[13] . H. P. Blavatsky (1831-1891), H. S. Olcott (1832-1907) y W. O. Judge (1851-1896) fundaron en 1875 la Sociedad Teosófica. Cf. H. J. RUPPERT, *LThK*³ II (1994) 524s.

[14] . Fundada por R.STEINER (1861-1925), *Reinkarnation und Karma*, Stuttgart 1961; cf. B.GROM, «Anthroposophie»: *LThK*³ I (1993) 737-741.

[15] . Cf. J.WICHMANN, *Die Renaissance der Esoterik. Eine kritische Orientierung*, Stuttgart 1990.

[16] . Cf. C.BOCHINGER, *New Age und moderne Religion*, Göttingen 1994.

[17] .Cf. J.STEVENSONS,*Reinkarnation. Der Mensch im Wandel von Tod und Wiedergeburt*, Freiburg i.Br. 1976.

[18] . Cf. J.WICHMANN, «Zur Veränderung des Reinkarnationsglaubens in der westlichen Kultur und Esoterik», en H. Kochanek (ed.), *Reinkarnation oder Auferstehung*, Freiburg i.Br. 1992, 181-193.

[19] . Cf. H.HEMMINGER, «Reinkarnationstherapie kritisch betrachtet», en H. Kochanek, *LebZeug* 54 (1999) H. 4, 119-133.

[20] . Cf. H.WALDENFELS, «Auferstehung, Reinkarnation, Nichts?»: *LebZeug* 41 (1986) H. 4, 39-50.

[21] . Cf. R.STEINER, *Reinkarnation und Karma* (cf. *supra*, nota 11), 73.

[22] . Cf. G.CHEMPARATHY, «Der Mensch im Wesenskreislauf», en A. Bsteh (ed.), *Der Hinduismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie*, Mödling 1997, 179-288.

[23] . Cf. R.FREIDLI, *Zwischen Himmel und Hölle. Die Reinkarnation. Ein religionswissenschaftliches Handbuch*, Freiburg (Schweiz) 1986, 116s. Una exposición panorámica del cambio en las representaciones del más allá en la conciencia del Occidente de cultura cristiana viene ofrecida por M.N.EBERTZ: *Die Zivilisation Gottes. Der Wandel von Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung*, Ostfildern 2004.

[24] . Cf. K.N.TIWARI (ed.), *Suffering: Indian Perspectives*, Delhi 1986.

[25] . Ciertamente hay hindúes modernos que ven de otro modo el problema de la libertad humana: el hombre sería responsable de su karma. Cf. S. RADHAKRISHNAN, *An Idealist View of Life*, London 1951², 274-281; P.P.GOKHALE, «Karma Doctrine and Freedom»: *Indian Philosophical Quarterly*, vol. 15, n.º 4 (1988) 529-544.

[26] .Cf. 1 Cor 15. Cf. a este respecto M.KEHL, *Dein Reich komme. Eschatologie als Rechenschaft über unsere Hoffnung*, Kevelaer 2003; H.GIESEN, *Jesu Heilsbotschaft und die Kirche. Studien zur Eschatologie und

Ekklesiologie bei den Synoptikern und im ersten Petrusbrief (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium, 179), Leuven 2004.

[27] . Cf. G.AUGUSTIN, *Gott eint – trennt Christus?*, Paderborn 1993, 239ss.

[28] . Cf. L.OBERLINNER (ed.), *Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen*, Freiburg i.Br. 1986.

[29] . Cf. 1 Cor 15,20-22; 2 Cor 1,22; 5,5; Rm 8,29; Col 1,18; Rm 5,10; 6,8; 8,17.

[30] . 1 Tes 4,14.

[31] . Cf. Jn 12,32.

[32] . Cf. 1 Cor 15,28.

[33] . Cf. 2 Mac 7.

[34] . Cf. G.AUGUSTIN, *Gott eint – trennt Christus?* (cf. *supra*, nota 24), 234-315.

[35] . Cf. G.GRESHAKE y J.KREMER, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt 1988.

[36] . Cf. L.SCHEFFCZYK y A.ZIEGENAUS, *Katholische Dogmatik*, vol. VIII: «Die Zukunft der Schöpfung in Gott», Aachen 1996, 65-134. Respecto a la estrecha conexión entre cosmología, evolución y escatología, cf. también la panorámica interdisciplinar de H.A.MÜLLER (ed.), *Kosmologie. Fragen nach Evolution und Eschatologie der Welt* (Religion, Theologie und Naturwissenschaft, 2), Göttingen 2004.

[37] . Cf. Rm 8,11.

[38] . Cf. Jn 5,24.

[39] . Cf. G.BACHL, *Über den Tod und das Leben danach*, Graz 1980, 241-261; M.KEHL, *Eschatologie*, Würzburg 1986, 68-76 (trad. esp.: *Escatología*, Sígueme, Salamanca 2003); L.SCHEFFCZYK, *Katholische Dogmatik*, vol. VIII (cf. *supra*, nota 33), 73-82; F.J.NOCKE, «Ist die Idee der Reinkarnation vereinbar mit der christlichen Hoffnung auf Auferstehung?», en H. Kochanek (ed.), *Reinkarnation oder Auferstehung* (cf. *supra*, nota 15), 263-284.

[40] . Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.Th*. II-II 19,9 ad 2; 19,12 ad 3.

[41] . Cf. *ibid.*, I-II 69,2 ad I.

[42] . Cf. 1 Jn 3,2.

[43] . 1 Cor 13,12; cf. Mt 5,8.

[44] . Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.Th*. I-I 12,7 ad 3.

[45] . Cf. Heb 9,27; LG 48.

[46] . Cf. H.SCHWARZ, *Jenseits von Utopie und Resignation. Einführung in die christliche Eschatologie*, Wuppertal 1990.

[47] . Cf. M. KEHL, *Dein Reich komme* (cf. *supra*, nota 36), 39-67.

[48] . Cf. Rm 8,22.

[49] . Cf. G.AUGUSTIN, *Gott eint – trennt Christus?* (cf. *supra*, nota 24), 117ss.

[50] . Cf. L.SCHEFFCZYK, *Die Reinkarnationslehre in der altchristlichen Literatur* (SBAW 31), München 1985.

[51] . 2 Re 2,11: el pasaje de la «ascensión al cielo» de Elías. Cf. W.RABERGER, «Reinkarnation und Auferstehung»: *ThG* 97, I, 20-36, aquí: 32s.

[52] . Cf. Jn 3,4-6.

[53] . Cf. R.SCHAEFFLER, «Die christliche Hoffnungsbotschaft im Kontext menschlicher Todesauffassungen», en A. Gerhards (ed.), *Die größere Hoffnung der Christen*, Freiburg i.Br. 1990, 13-27.

[54] . Cf. H.WALDENFELS, «Auferstehung, Reinkarnation, Nichts?», en H. Kochanek (ed.), *Reinkarnation oder Auferstehung* (cf. *supra*, nota 15), 248-262.

[55] . Cf. J. MOLTMANN, *Im Ende – der Anfang. Eine kleine Hoffnungslehre*, Gütersloh 2003.

[56] . 1 Cor 2,9.

[*] Título original: «"Bis du kommst in Herrlichkeit". Liturgie als Sitz im Leben der Eschatologie».

[57] . De este modo, el Concilio asume aspiraciones esenciales de la teología de los misterios patrísticamente renovada de O. Casel así como la visión igualmente patrística de la Iglesia como imagen de la Jerusalén celeste, en E. Petersen. Acerca de la dimensión escatológica, sobre todo SC 8. Cf. a este respecto, en conexión con los trabajos de W. Haunerland, A. Gerhards, A. Kaczynski, K. H. Menke entre otros, W. KASPER, «Die liturgische Erneuerung – die erste und sichtbarste Frucht des Konzils»: *IkaZ Communio* 42 (2013). Recientemente J. KNOP, «"Bis du kommst in Herrlichkeit". Zeit-Zeichen Eucharistie»: *IkaZ Communio* 42 (2013) 281-290. Yo mismo me adhiero en lo que sigue a la impresionante interpretación patrística de J. CORBON, *Liturgie aus dem Urquell*, Einsiedeln 1981.

[58] . Sobre el concepto «plenitud del tiempo» en Gal 4,4 y en Ef 1,10, H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater*, Göttingen 1961[11], 137s; ID., *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf 1957, 63s; J. GNILKA, *Der Epheserbrief*, Freiburg i.Br. 1971, 79s.

[59] . En este contexto, no es preciso entrar en las distintas versiones de las palabras de la última cena. Pero se puede partir de este hecho: que la perspectiva escatológica, tal como se encuentra en Lucas, pertenece al estrato primitivo de la tradición. Esto se confirma también con el relato sin duda más antiguo de la última cena en Pablo (cf. 1 Cor 11,26).

[60] . Cf. W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964, 61-69; W. KASPER, *Jesús el Cristo* (OCWK 3), Sal Terrae, Santander 2013, 119-126.

[61] . J. CORBON, *Liturgie aus dem Urquell* (cf. *supra*, nota 1), 58.

[62] . Cf. J. LAAGER, «Epiklesis», en RAC 5 (1962) 577-599; A. GERHARDS, «Epiklese», en LThK 3 (1995) 715s.

[63] . E. PETERSON, *Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus*, Leipzig 1935; ID., *Ekklesia. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff*, Würzburg 2010, 48-52; J. DANIÉLOU, *Les anges et leur mission*, Cheftogne 1952; como resumen, C. VAGAGGINI, *Theologie der Liturgie*, Einsiedeln 1959, 204-232. Sobre la relación entre Iglesia terrena y celeste, W. KASPER, *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg i.Br. 2011, 148-156; 170-172. Cf. el número monográfico «Jerusalén», en *IkaZ Communio* 41 (2012).

[64] . Acerca del concepto «comunión de los santos» (*communio sanctorum*) y de su historia, cf. W. KASPER, *Katholische Kirche* (cf. *supra*, nota 7), 165-170.

[65] . Cf. el número monográfico «Gabe – Gegenwart – Wandlung», en *IkaZ Communio* 42 (2013).

[66] . K. RAHNER, «Theologische Prinzipien zur Hermeneutik eschatologischer Aussagen», en *Schriften zur Theologie*, vol. 4, Einsiedeln 1960, 401-428.

[67] . Sobre la estructura proléptica anticipatoria del conocimiento humano y de la existencia humana, tal como se halla en la filosofía clásica, también en la de santo Tomás de Aquino y luego en Heidegger y J. Habermas entre otros, y como se puede encontrar teológicamente en K. Rahner, W. Pannenberg, entre otros, cf. H. EBELING, «Antizipation», en HWPh 1 (1971) 419-423; K. H. Wegner; K. H. MENKE, «Antizipation», en LThK 1 (1993) 777-779. En esta línea de la conciencia sintética del tiempo en el sujeto se encuentra fundamentalmente también la contribución de J. KNOP, «"Bis du kommst in Herrlichkeit". Zeit-Zeichen Eucharistie» (cf. *supra*, nota 1).

[68] . BUENAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, c. 2; S. KIERKEGAARD, *Der Begriff Angst*, Köln – Olten 1956, 546.

[69] . La intermediación simbólica era fundamental para la teología de los misterios de O. Casel; cf. K.-H. MENKE, «Die Sakramentalität der Eucharistie»: *IkaZ Communio* 42 (2013) 249-269. Es fundamental la obra de H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, vol. 1, Einsiedeln 1961, sobre todo la tercera parte:

«Die objektive Evidenz». De la filosofía actual se puede recordar: E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, 2 vols., Frankfurt a. M. 1959, pero sobre todo J. L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1997; ID., *La croisée du visible*, Paris 1996 (ed. alemana: *Die Öffnung des Sichtbaren*, Paderborn 2005); ID., *Le croire pour le voir*, Paris 2010.

[70] . Sobre el himno *Sacris solemniis*, cf. J. H. TÜCK, «Leib Christi – Gabe des Lebens»: *IkaZ Communio* 42 (2013) 291-303.

[71] . J. JUNGMANN, *Missarum solemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, 2 vols., Wien 1949.

[72] . J. PIEPER, *Zustimmung zur Welt*, München 1963; ID., *Muße und Kult* (1.ª ed., 1948), *Mit einer Einführung von Kardinal Karl Lehmann*, Nueva edición, München 2007.

Índice